Laura Ciubotăraşu-Pricop

Problematologie şi discursivitate
Cu un exerciţiu asupra pasiunilor

Referenţi ştiinţifici:
Lector dr. Adrian Muraru
Conf. dr. Paul Balahur

Laura Ciubotarașu-Pricop (1971) este master în *Strategii Persuasive în Mass-Media și Relații Publice* și doctor în filosofie. În momentul de față își desfășoară activitatea de cercetare în cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Departamentul de Cercetare Interdisciplinar, Domeniul Socio-Uman.

Redactor: Oana Bilan
Tehnoredactor: Luminița Răducanu
Coperta: Manuela Oboroceanu

ISBN 978-973-703-980-4

© Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2014
700109 – Iaşi, str. Pinului, nr. 1A, tel./fax: (0232) 314947
http://www.editura.uaic.ro e-mail: editura@uaic.ro

Laura Ciubotăraşu-Pricop

Problematologie şi discursivitate

Cu un exerciţiu asupra pasiunilor

Cuvânt introductiv de Paul Balahur

Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Iaşi – 2014

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
CIUBOTĂRAŞU-PRICOP, LAURA
Problematologie şi discursivitate: cu un exerciţiu asupra pasiunilor / Laura Ciubotăraşu-Pricop. - Iaşi: Editura Universităţii „Al. I. Cuza”, 2014
Bibliogr.
Index
ISBN 978-973-703-980-4

Cuprins

Mulţumiri **7**

Cuvânt introductiv (Paul Balahur) **9**

Argument **19**

I. Problematologia ca teorie şi modelul situației problematologice
23
1. Problematologia ca disciplină 23
2. Problematologia ca model.....28
3. Structura modelului problematologic.....33

II. Perspectiva problematologică asupra limbajului **67**
1. Genurile filosofiei între disoluţie şi literatură 67
1.1. Formă şi conţinut: elemente pentru discernerea structurii discursului 67
1.2. Discursul filosofic ca manifestare a limbajului.....76
2.Teoria problematologică a referinţei.....85
2.1. Sens şi referință în ipostază problematologică 85
2.2. Sens şi referinţă ca elemente ale procesului de chestionare.....99
3. Actul interpretării în calitate de questionnement 109

3.1. Interpretare a scriiturii 109
3.2. Semnificaţia textului ca totalitate 115

III. Rolul principiilor logicii clasice în procesul chestionării
123

1. Categorizarea problematologică – spre o structură formală a întrebării 123
1.1. Presupoziţiile întrebării 123
1. 2. Structura întrebării 132
2. De la problematologia formală la logica erotetică 145
2.1. Ordinea răspunsurilor ca ordine a judecăţii 151
2.2. Ordinea răspunsurilor ca atare 156

IV. Aplicaţia modelului problematologic 161
1. Criterii de aplicabilitate ale modelului problematologic 161
2. Discursul cartezian între formă şi conţinut 183
2.1. Structura discursului ca intenţie a autorului 183
2.2. Pasiunile sufletului în raport cu tradiţia 191
2.3. Răspunsul problematologic la chestiunea pasiunilor 230

Rezumat 243

Résumé 247

Summary 251

Bibliografie 255

Index nume şi termeni 277

Mulţumiri

Cercetarea pentru lucrarea de faţă s-a desfăşurat în cadrul studiilor doctorale, la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, sub îndrumarea prof. univ.dr. Constantin Sălăvăstru, căruia îi mulţumesc.

Sunt recunoscătoare în mod deosebit faţă de prof.univ.dr. Paul Balahur, prof.univ.dr. acad. Teodor Dima, domnului director al Departamentului de Cercetare Interdisciplinar – Domeniul Socio-Uman, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", lect.univ.dr. Adrian Muraru pentru încurajări, sfaturi, susţinere. De asemenea, Editurii Universităţii „Al.I. Cuza", pentru deschiderea şi încrederea acordate.

Menţionez că unele idei din această lucrare au fost schiţate în articole şi studii publicate în reviste (*Sympozion*, *International Journal of Communication Research*) sau au fost comunicate în cadrul unor conferinţe. Ţin să mulţumesc tuturor pentru sfaturi, discuţiile interesante şi productive.

Laura Ciubotaraşu Pricop

Cuvânt introductiv

Lucrarea elaborată de doamna Laura Ciubotăraşu-Pricop investighează o temă de actualitate, şi anume perspectivele inovatoare pe care teoria problematologică le-a deschis asupra analizei discursivităţii.

Conceptul de problematologie a fost consacrat în spaţiul filosofiei contemporane prin lucrările profesorului Michel Meyer, de la Universitatea Liberă din Bruxelles, începând cu cartea din 1986, intitulată programatic *De la problematologie. Langage, science et philosophie,* urmată de numeroase alte cărţi menite să susţină aplicarea problematologiei la diferite domenii ale cunoaşterii. În concepţia lui Meyer, cercetarea sistematică a rolului interogaţiei în cunoaştere, plecând de la dialectica unităţii şi diferenţei din cuplajul originar întrebare-răspuns, este de natură să evidenţieze specificitatea modului de problematizare propriu filosofiei, ca domeniu al interogaţiei radicale, în sens de «questionnement du questionnement», interogare asupra actului însuşi de interogare implicat în orice secvenţă de articulare a gândirii, vorbirii şi cunoaşterii. Din această perspectivă, teoria interogării, elaborată sistematic sub forma PROBLEMATOLOGIEI, este propusă, simultan, ca 1) teorie filosofică originală, având chiar pretenţia unei «re-fundamentări afilosofiei» prin recursul la «elementul originar» al

logos-ului interogativ; 2) ca model de analiză a discursivităţii sau meta-teorie a cercetării comparative a tipurilor de gândire şi comunicare; şi, în cele din urmă, 3) ca o disciplină intelectuală, relativ autonomă, identificabilă – ca paradigmă ştiinţifică – printr-o sumă de concepte, proceduri şi aplicaţii care i-ar asigura o poziţie distinctă în câmpul cercetării contemporane.

Lucrarea de faţă îşi propune să exploreze toate cele trei ipostaze ale problematologiei, în sens de *«l'étude du questionnement»,* pornind de la analiza argumentelor cu care Meyer şi-a susţinut oferta inovativă. Astfel, în primul capitol, intitulat «Problematologia ca teorie şi modelul situaţiei problematologice», este explicitată, mai întâi, perspectiva originală pe care filosoful belgian şi-a articulat demersul analitic, prin considerarea actului interogativ ca fiind momentul primordial, recte «originar», al oricărui proces de gândire şi, pe această bază, situarea cuplului categorial «întrebare-răspuns» în centrul reconstrucţiei analitice a sensurilor implicate în diferite tipuri de discurs. Perspectiva lui Meyer, pare, la prima vedere, pe cât de paradoxală, pe atât de provocatoare: paradoxală, întrucât, deşi ideea că „întrebarea este începutul cunoaşterii" este acceptată la nivelul cunoaşterii comune ca un truism, această idee – susţine Meyer – nu ar fi fost supusă, la rândul ei, reflecţiei interogative, menită să releve, în mod sistematic, „adevărul" său. Cu alte cuvinte, după autorul *Problematologiei,* rolul esenţial al întrebării, acela de „început", „fundament", „principiu" sau „temei" al cunoaşterii nu ar fi fost el însuşi interogat de-a lungul întregii istorii a

gândirii, actul interogării nu ar fi fost asumat de gândirea interogării, adică „trecut pe seama gândirii", cum ar fi spus Heidegger, de la care, de altfel, Meyer împrumută, între altele, motivul unei „uitări a esenţialului" şi, corelativ, pe acela al „întoarcerii la originar". De aici, şi turnura provocatoare a teoriei problematologice ca discurs de re-întemeire a filosofiei, în calitate de interogaţie radicală, cercetare sistematică a modurilor de problematizare implicate în filosofie şi ştiinţă, dar şi în artă, retorică, istorie, politică etc. Filosofia tradiţională – susţine Meyer – şi-ar fi asumat dintotdeauna întrebări (ba chiar „întrebările esenţiale"), ar fi fost angajată în rezolvarea de probleme (considerate adesea ca probleme „majore", „radicale", „veşnice", „insolubile" etc), dar nu ar fi gândit pe deplin asupra specificului interogativităţii sale, datorită obsesiei de a obţine şi a verifica răspunsuri, care să înlocuiască „vidul" întrebărilor. Centrarea asupra validităţii răspunsurilor ar fi dovedită de predominanţa logică a aşa-numitului „model propoziţional al raţiunii", în vreme ce reconsiderarea rolului de fundament al întrebării ar presupune elaborarea unui „model inte- rogativ al raţiunii", conceput ca sarcina prioritară a problematologiei. Autoarea lucrării reface, în această privinţă, câteva secvenţe semnificative ale pledoariei argumentative în favoarea „problematologiei ca disciplină", reţinând mai ales particularităţile aşa-numitului „model problematologic", bazat pe concepte specifice precum: diferenţa dintre întrebare şi răspuns (sau „diferenţa problematologică"), delimitarea tipurilor de răspunsuri („apocritice" şi,

respectiv, „problematologice"), diferenţierea tipurilor de acte interogative etc. În context este asumată o idee implicită în filosofia lui Meyer, aceea a posibilităţii de diferenţiere structurală a tipurilor de gândire/discursivitate – filosofică, ştiinţifică şi religioasă – pe baza criteriilor cuprinse în teoria modelului problematologic. Deşi Meyer nu a simţit nevoia să dezvolte această implicaţie a teoriei sale într-o lucrare specială, este simptomatic faptul că unii dintre analiştii care i-au urmărit şi apreciat ideile au realizat necesitatea concretizării acestui potenţial de cercetare conţinut în aplicarea teoriei problematologice la interpretarea tipurilor de discursivitate (a se vedea, în acest sens, articolele din numerele tematice ale revistei *Revue Internationale de Philosophie* dedicate *Problematologiei).* În această direcţie se înscrie şi contribuţia profesorului Constatin Sălăvăstru din cartea sa, *Critica raţionalităţii discursive. O interpretare problematologică a discursului filosofic* (2001), prima şi – până în prezent – cea mai sistematică prezentare şi valorificare a ideilor problematologiei lui Meyer în spaţiul filosofiei româneşti. De altfel, autoarea lucrării de faţă se bazează nu doar pe (ipo)tezele conexiunii dintre problematologie şi discursivitate, şi a criteriilor de diferenţiere a tipurilor de discursivitate, elaborate în cadrul teoriei *situaţiei problematologice* de Constantin Sălăvăstru ci şi pe modelul de analiză a discursului filosofic, privit prin prisma strategiilor interogative implicate în producerea şi/sau comunicarea sa.

În economia lucrării, acesta este însă doar un punct de plecare. Cum problematica centrală a

lucrării la care ne referim poate fi formulată ca o întrebare („Ce este discursul filosofic ?"), este firesc ca, din perspectiva problematologiei, să nu ne aşteptăm la un răspuns de tip „apocritic", adică unul care ar rezolva problema. Răspunsul problematologic este de natură să repună întrebarea, solicitând noi perspective de evaluare. În construcţia lucrării sunt astfel invocate probleme precum „genul filosofiei", „discursul filosofic ca manifestare a limbajului", „forma şi conţinutul" discursului filosofic. Autoarea consideră că aceste vechi teme de dezbatere filosofică pot fi cumva împrospătate printr-o reconsiderare problematologică. În această privinţă, de exemplu, distincţia dintre SENS şi REFERINŢĂ consacrată de Gottlob Frege (*Sinn und Bedeutung,* 1892) dobândeşte o altă relevanţă dacă sensul şi referinţa sunt considerate ca „elemente ale procesului de chestionare". Înţelegem sensul unui text – intuise deja R.G.Collingwood – dacă îl considerăm ca răspuns la o întrebare. Aceasta idee hermeneutică este o teză de bază a problematologiei. La rândul său, „referinţa" unui discurs nu mai comportă – din perspectivă problematologică – doar raportarea statică la un aşa-zis „obiect" al discursului respectiv, ci, fiind „adusă la cunoştinţă printr-un proces de chestionare", se relevă ca un „produs al unui proces de saturare şi de ştergere fie a interogativilor ipotetici şi subiacenţi, fie a întrebărilor însele pentru care aceşti interogativi stau drept mărturie"; altfel spus, „referinţa" se reconstruieşte, dinamic, în chiar actul cunoaşterii/ comunicării, prin intermediul configurărilor interogative care constituie procesul cognitiv. Regăsim

aici o premisă constructivistă (sau deconstructivistă), în acord cu abordări epistemologice actuale deosebit de influente, în chiar centrul viziunii problematologice. Este remarcabil faptul că autoarea înţelege semnificaţia acestei „diferenţieri" (problematologice) şi insistă asupra validităţii sale teoretice. În mod analog, alte concepte clasice ale filosofării – precum cele legate de 'actul interpretării' („comprehensiune", „explicaţie", „scriitură", „textualitate" etc.) – se dovedesc „recondiţionabile" (sau, am spune acum, „updatable"), dacă sunt reanimate de o privire instruită problematologic, aşa cum sugerează secţiunea intitulată „Actul interpretării în calitate de questionnement").

Titlul capitolului III – „Rolul principiilor logicii clasice în procesul chestionării" – este de natură să surprindă. Mai întâi, pentru că, aşa cum remarcă şi Meyer, logica aristotelică, la fel ca şi alte exemple ale logicii clasice, par a fi fost construite o dată cu triumful „modelului propoziţional" al filosofării şi, deci, sunt produse ale „uitării" eroteticii, adică a „artei de a interoga", ilustrată de filosofia socratică. După filosoful belgian, mai degrabă retorica decât logica ar fi cea care conservă tradiţia priceperii interogative, iar reabilitarea modernă a retoricii (întreprinsă, printre alţii, de maestrul lui Meyer, Chaïm Perelman) a fost văzută adesea ca un gest de provocare a supremaţiei logiciste. Apoi, chiar formularea „rolul principiilor logicii clasice" sugerează un primat al „principiilor" logicii, ceea ce ar fi în contradicţie logică cu afirmaţia de bază a problematologiei cu privire la prioritatea interogaţiei. De fapt, în cuprinsul capitolului sunt examinate

câteva proiecte filosofice dedicate unei posibile „logici a întrebărilor", elaborate înainte de teoria problematologică a lui Meyer, şi anume „*the logic of questions and answers*" a lui R.G. Collingwood, reflecţia asupra „structurii întrebării" din *Fiinţă şi timp* a lui Martin Heidegger şi, respectiv, hermeneutica interogării, din *Adevăr şi metodă* a lui Hans Georg Gadamer. Acestea sunt, de altfel, locuri clasice ale unei filosofii a interogării, alături de alte texte ale lui B. Russell, Henri Bergson, Gaston Bachelard şi, mai aproape de noi, M. Foucault, Gilles Deleuze sau Jacques Derrida. Autoarea reconstituie unele dintre aceste premise istorice ale gândirii problematologice, urmărind, de exemplu, modul în care consideraţiile lui Collingwood despre „presupoziţiile întrebării" sau analiza lui Heidegger asupra „structurii întrebării" sunt prelucrate în cercetările lui Meyer cu privire la structura formală a actelor de interogare. În context sunt reamintite şi contribuţiile filosofilor români Eugeniu Sperantia şi Petre Botezatu, preocupaţi, la vremea lor, de elaborarea unor proiecte de logică interogativă, rămase, din păcate, nedezvoltate. E. Sperantia avansase chiar denumirea de „problematologie formală" pentru proiectul său de „logică a întrebării", iar profesorul Botezatu, informat cu privire la revigorarea, în cadrul logicii contemporane, a vechii tradiţii a „eroteticii", a anticipat, am putea spune, importanţa aplicării principiilor unei logici a întrebărilor în diferite domenii ale comunicării (precum jurnalismul). În lucrarea de faţă, autoarea urmăreşte, mai ales, modul în care tematica tradiţională intitulată „principiile logicii clasice"

este resemnificată printr-o abordare problematologică, reţinând drept consecinţe posibile ale acestei reevaluări „o deschidere spre interpretări multiple ale unui discurs" şi, respectiv, o extindere a principiilor logicii clasice spre cuprinderea analitică a relaţiilor dintre întrebare şi răspuns (p. 98).

O parte consistentă a lucrării este destinată *„Aplicaţiei modelului problematologie",* cu intenţia, relevată şi în obiectivul cercetării, de a identifica, pe baza analizei privitoare la relaţia dintre problematologie şi discursivitate, anumite „elemente pentru un model de interpretare a scriiturii". De remarcat că autorul *Problematologiei* s-a arătat el însuşi preocupat de virtuţile aplicative ale teoriei sale, abordând, succesiv, în cărţi de dimensiuni impresionante, diferite domenii ale discursului, precum istoriografia *(Questionnement et historicite,* 2000), teatrul *(Le Comique et le tragique. Penser le théâtre et son histoire, 2003),* retorica şi argumentarea *(Principia Rhetorica. Une théorie generale de l'argumentation,* 2007) ş.a. Principalele lucrări ale lui Meyer sunt dedicate însă aplicaţiilor modelului problematologic la discursul filosofic, aşa cum a fost consacrat de opera clasicilor de la Platon şi Aristotel la Descartes, Kant, Spinoza etc. Autoarea lucrării de faţă urmează această direcţie aplicativă supunând analizei discursul cartezian, cu referire în special la *Tratatul despre pasiunile sufletului.* După o amplă secvenţă descriptivă, care reconstituie problematica *Tratatului* lui Descartes „în intenţia autorului", este prezentată – sub titlul *„Răspunsul problematologic la chestiunea pasiunilor"* – analiza lui Meyer asupra acestui subiect, din car-

tea *„Le philosophe et les passions. Esquisse d'une histoire de la nature humaine",* 2007. Urmând interpretarea problematologică a discursului lui Descartes din *Pasiunile sufletului,* autoarea ajunge la concluzia că: „din punctul de vedere al formei, discursul avut în vedere prezintă trăsături specifice discursului ştiinţific, mai precis aceluia articulat în zona psihologiei sau medicinii, (în timp ce), din perspectiva contextului, discursul se dovedeşte a fi problematic şi astfel integrat discursului filosofic".

Apreciem că, în raport cu obiectivele pe care şi le-a propus – şi anume: clarificarea conceptelor de bază ale teoriei numite „Problematologie", relevarea structurii modelului problematologic şi a funcţiilor sale interpretative şi aplicative, stabilirea elementelor care transformă modelul problematologic într-un model de interpretare a scriiturii – lucrarea doamnei Laura Pricop reprezintă o reuşită. Ampla documentare asupra numeroaselor lucrări ale lui Michel Meyer şi ale comentatorilor săi, încercarea de clarificare conceptuală şi funcţional-operaţională a demersului problematologic, evidenţierea calităţilor atribuite analizei aplicative care se revendică de la inspiraţia problematologiei – sunt, cu certitudine, atu-uri ale acestei laborioase cercetări.

Conf.univ.dr. Paul Balahur
Universitatea „Al.I. Cuza" Iaşi

Argument

Problematologia, „o concepție nouă ce articulează o gramatică teoretică originală foarte diferită de sistemele filosofice tradiționale”[1], privită dintr-o perspectivă dublă: teorie şi model, reprezintă nucleul în jurul căruia se structurează constituirea obiectivelor cercetării de față.

Conceptul de problematologie – înțeles ca abordare filosofică bazată pe o interogativitate radicală – a fost introdus în discursul filosofiei contemporane de Michel Meyer. Filosof belgian, profesor la Universitatea Liberă din Bruxelles (ULB) şi la Universitatea din Mons (UMH), discipol „admirativ, chiar servil”[2] al lui Chaïm Perelman şi succesor al acestuia la catedra de retorică (ULB). De asemenea, Michel Meyer este preşedinte al Centrului European pentru Studiul Argumentării, director al *Revue Internationale de Philosophie* şi director în cadrul editurii Presses Universitaires de France (Paris), editor al colecției *Interrogation Philosophique*.

[1] Nick Turnbull, «Introduction», *Revue Internationale de philosophie*, 4/2007 (nr. 242), pp. 349-352.

[2] Michel Meyer, sous la direction, *Histoire de la rhétorique des Grecs a nos jours*, Librairie Générale Française, Paris, 1999, p. 259.

Lucrarea de faţă îşi propune, într-o primă parte, preponderent teoretică, unificarea şi explicarea elementelor ce compun teoria şi modelul problematologic şi care au apărut disparat, începând cu 1986, moment în care Meyer publică prima lucrare dedicată problematologiei: *De la problématologie. Langage, science et philosophie*, Mardaga, Bruxelles. O altă lucrare care întăreşte şi extinde teoria problematologică este *Questionnement et historicité*, Presses Universitaires de France, 2000. Alte lucrări ce au dezvoltat această teorie: *Langage et littérature. Essai sur le sens*, Quadrige/PUF, 1992; *Question de rhétorique: langage, raison et séduction*, Le livre de poche, 1993, *Qu'est-ce-que la philosophie*? Le livre de poche, 1997; *Le comique et le tragique. Penser le théâtre et son histoire*, Presses Universitaires de France, 2003; *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l' argumentation*, Ouvertures Fayard, 2008. Lucrările amintite reprezintă aplicaţii ale problematologiei în domenii diferite ale cunoaşterii. Acestor elemente le sunt adăugate şi cele care, prin intermediul altor autori, au îmbogăţit şi completat problematologia ca disciplină.

Conceptele fundamentale ale teoriei problematologice, precum cel de *interogativitate radicală*, de *răspuns problematologic*, de *istoricitate* etc. nu pot fi reduse la un singur înţeles. Sfera acestor concepte s-a conturat progresiv, într-un interval de mai bine de zece ani, dacă ne raportăm la momentele în care au apărut cele două lucrări importante, menţionate, ale lui Meyer. S-ar putea

crede că ar fi vorba de o evoluție a teoriei problematologice. Nimic mai fals. Meyer creează un spațiu liber în jurul fiecărui concept, spațiu în care intervine discursivitatea. Rolul acesteia este de a nu închide înțelesul unui concept. În cadrul teoriei problematologice discursivitatea se conturează ca termen mediu între apodicticitatea riguroasă (termen ce trimite spre demonstrația de tip matematic, de la grecescul *apodeixis*) şi limbajul puternic metaforizat. Împrumutând elemente din ambele zone, conceptul de discursivitate cuprinde în sfera sa nu numai segmente logice, ci şi nonlogice, acestea din urmă permiţând elementelor retorice să se manifeste. Raţiunea şi discursivitatea, în ansamblul lor, refac, aşa cum precizează Meyer, „relația de la răspunsuri la problemele care le-au generat”[3], contribuind la înțelegerea textului, sesizarea gradului de problematicitate şi reconstituireaîntrebării.

Cea de-a doua parte, aşa cum titlul lucrării anunță, are în vedere aplicarea modelului problematologic, în calitate de model de interpretare, la un discurs filosofic – cel al lui Descartes despre afecte.

[3] M. Meyer, *Questionnement et historicité*, Presses Universitaires de France, 2000, p.63.

I.
Problematologia ca teorie şi modelul situaţiei problematologice

1. Problematologia ca disciplină

Problematologia, disciplină aflată la începuturile sale, pune în circulaţie o serie de concepte care se cer clarificate cu o cât mai pronunţată rigoare. Termenul de *problematologie* a fost introdus în câmpul discursului filosofic de Michel Meyer în *De la problématologie. Philosophie, science et langage* (1986), lucrarea conturând sfera problematologiei ca disciplină şi a *modelului problematologic* ca instrument de lucru.

În înţelesul acordat de Meyer, *problematologia* este ştiinţa care se ocupă cu studiul procesului de chestionare (*questionnement*) adică al *modului în care se pun întrebările*[*1]. Conceptul de *questionne-*

[*] Traducerea citatelor din ediţiile străine îmi aparţine (n.a.)

[1] „...această gândire pe care o numesc problematologie nu este nimic altceva decât studiul procesului de chestionare" (Michel Meyer, *De la problématologie. Philosophie, science et langage,* Ed. Pierre Mardaga, 1986, p. 7).

ment în calitate de studiu al actelor interogative[2] se impune a fi analizat dintr-o perspectivă mai amplă. Accentul nu se pune doar pe modul în care o întrebare se configurează în actul discursiv, ca tehnică interogativă, ci, în aceeaşi măsură, pe condiţiile care determină apariţia răspunsului. Practic, atât întrebarea cât şi răspunsul pe care întrebarea îl poate primi sunt părţi ale aceluiaşi proces de chestionare. Conform lui Meyer, problematologia se conturează în raport cu tradiţia, cu istoria filosofiei, mai degrabă *ca posibilitate a filosofiei în relaţie cu istoricitatea*[3].

Explicitarea şi analiza conceptului de problematologie fac necesară evidenţierea conjuncturii care a condus la apariţia disciplinei cu acelaşi nume. Se impune, aşadar, examinarea filosofiei, ca mediu care face problematologia nu numai posibilă, ci şi necesară, şi, în subsidiar, precizarea relaţiei pe care filosofia, din perspectiva problematologică, o are cu *istoricitatea*.

Plecând de la imagini disparate, fiecare dintre ele vizând un caz concret, Meyer alcătuieşte tabloul situaţiei filosofiei. Stare care nu impunea o schimbare, o restructurare din temelii a domeniului (proiectele acestea au animat şi animă şi astăzi filosofia), cât, mai curând, conturarea unei

[2] Asupra acestei formule îşi îndreaptă atenţia şi Paul Balahur, care, într-o interpretare tehnică, îi oferă sensul de *studiul actelor interogative*. Paul Balahur, *Problematologie şi comunicare*, Editura Performantica, Iaşi, 2006, p. 14.

[3] Michel Meyer, *De la problématologie...,* p.7.

direcţii. Tendinţa este dată chiar de *filosofie*, deoarece *ea a fost şi va fi*, întotdeauna, *demers de unificare şi de sistematizare*[4]. Filosofia, percepută ca „loc al proiectelor individuale", „disparată şi tranzitorie", „epocă a foiletonului", unde „fiecare se interesează de ceea ce vrea, vorbeşte cum i se pare lui mai bine"[5] s-a văzut nevoită, în opinia lui Meyer, să se apropie de ştiinţele exacte care înregistrau o evoluţie. Primul pas făcut de filosofie în această direcţie a însemnat de fapt:

> „renunţare la ea însăşi în profitul superficialităţii cuvântului şi a absenţei rigorii care autorizează jocurile de cuvinte cele mai esoterice în mod necesar pentru că nu mai există un fundament al demersului filosofic care să o ghideze la fel de bine în întrebări ca şi în răspunsuri."[6]

Lipsa unui fundament capabil să confere credibilitate filosofiei ar fi, în opinia lui Meyer, motivul pentru care filosofii şi-au grefat concepţiile pe domenii, la prima vedere, mai sigure din punct de vedere formal. Relaţia de dependenţă stabilită între filosofie şi ştiinţa pe a cărei structură unii filosofi şi-au construit discursul a transformat filosofia într-un produs secundar, derivat. Prin *derivare*, Meyer înţelegând „a vorbi indirect, a nu spune un lucru în mod expres, dar a-l spune totuşi fără să se vrea"[7]. Meyer vorbeşte despre filosofie ca

[4] *Ibidem*, p. 9.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*, p. 10.
[7] *Ibidem*, p. 117.

derivat, în sensul că întrebările la care filosofia a încercat să răspundă nu au fost puse în calitatea lor de fundament, valoare atribuită de Meyer, ci doar ca reductori ce aveau darul, ca în ştiinţele exacte, de altfel, de a înlătura o parte din presiunea direcţionată asupra problemei, creând astfel un spaţiu între problema de rezolvat şi soluţie. Această modalitate de rezolvare a problemelor în filosofie corespunde modelului denumit de Meyer *model propoziţional al gândirii/raţiunii*. Discursul filosofic conceput în această manieră răspunde în mod derivat întrebării pe baza căruia s-a conturat. Prin derivare întrebarea se agluti- nează în răspuns. Indistincţia dintre întrebare şi răspuns a condus spre ceea ce Meyer a numit *autonomizarea răspunsurilor*[8]. Un răspuns autono- mizat este exprimat printr-o propoziţie căreia i se atribuie valoare de adevăr. În funcţie de valoarea dată, propoziţia poate sta, sau nu poate sta, în calitate de soluţie. Ideea de rezoluţie a problemelor filosofice intră sub incidenţa modelului propo- ziţional al raţiunii şi acesta a fost unicul mod în care s-a încercat soluţionarea tuturor problemelor filosofiei. Tocmai de aceea Meyer se vede îndreptă- ţit să numească filosofia ce a ignorat interogati- vitatea radicală *filosofie a rezultatului.* Un alt motiv l-ar constitui faptul că această filosofie se dezvoltă în jurul propoziţiei de verificat, singurul suport al adevărului. În această situaţie, problematologia se impune, în primul rând, pentru că întreaga filosofie

[8] *Ibidem*, p. 14.

de până la ea a încercat „să răspundă unor probleme pe care ea nu poate să le pună fără să devină problematologie"[9]. A interoga, a problematiza au constituit obiectul filosofiei, fără ca acest lucru să fie pe deplin înţeles. Ignorarea interogativităţii radicale, în calitatea sa de fundament, a condus filosofia spre rezolvarea unor întrebări particulare. Maniera derivată de a pune întrebări asumată de filosofie nu a făcut altceva decât să o situeze pe acelaşi plan cu ontologia ştiinţifică şi să o angajeze într-o căutare particulară. În mod clar, nu tot ceea ce este pus sub semnul întrebării accede la o semnificaţie de natură filosofică, dar filosofia are datoria de a se interoga, cum spune Meyer

> „asupra problematizării şi mai precis asupra problemelor care sunt de natură filosofică, ceea ce trimite în schimb la necesitatea de a instaura un *logos* fundamentat pe diferenţa întrebare–răspuns şi nu pe nondiferenţierea propoziţională"[10].

Prin intermediul chestionării se poate ajunge fie la o departajare a întrebărilor, fie la formularea altor întrebări şi, lucru esenţial, la a face distincţie între ceea ce stă ca răspuns la o întrebare şi ceea ce se prezintă ca o simplă afirmaţie[11]. Intenţia lui

[9] *Ibidem*, p. 77.

[10] *Ibidem*, p. 28.

[11] În această situaţie, Meyer pare a împărtăşi punctul de vedere al lui J. L. Austin asupra limbajului: „Prea multă vreme premisa filosofilor a fost că o «afirmaţie» (statement) nu poate decât să «descrie» o anumită stare de lucruri sau să «afirme un fapt anume»

Meyer pare a fi aceea de a muta accentul de pe rezultat pe întrebare, chestiune, problemă filosofică. Ceea ce contează în filosofie nu rezidă în rezultatele obţinute; filosofia nu are caracter cumulativ, nu adună date, fapte, evenimente, experienţe, care să o conducă mai departe în cercetare şi implicit să o determine să evolueze. Ceea ce rămâne constant în filosofie este *problema* ca atare şi esenţial este ca aceasta să poată fi repusă, perpetuată.

2. Problematologia ca model

Idealul raţionalităţii în filosofie suferă de un *fetişism al metodei*[12]. Unii filosofi creditează metoda utilizată în ştiinţe cu proprietatea de a conduce, o dată pusă în aplicare, la rezultate situate în permanenţă în afara oricărei incertitudini. Consideră că această metodă nu numai că poate conduce la un rezultat plasat în afara oricărei îndoieli, ci şi că ea

şi asta neapărat, fie în mod adevărat, fie fals. Desigur, gramaticienii au arătat în mod repetat că nu toate «propoziţiile» sunt afirmaţii sau slujesc neapărat la producerea unor afirmaţii: pe lângă afirmaţii, există prin tradiţie (din punctul de vedere al gramaticienilor), şi întrebări şi exclamaţii, precum şi propoziţii care exprimă porunci, dorinţe sau concesii." (J. L. Austin, *Cum să faci lucruri cu vorbe*, traducerea din limba engleză de Sorana Corneanu, prefaţă de Vlad Alexandrescu, Editura Paralela 45, 2005, p. 23).

[12] Hilary Putnam, *Raţiune, adevăr şi istorie*, traducere din limba engleză Ionel Nariţa, Ed. Tehnică 55, Bucureşti, 2005, p. 244.

este unica metodă. E drept că teoriile matematicii, de pildă, pornesc de la un fapt concret şi ajung, pe calea abstractizării, la o capacitate de aplicabilitate vastă. Această trăsătură, chiar dacă este reală, nu justifică însă transferarea metodelor matematicii, dacă se are în vedere această ştiinţă, în domeniul filosofiei, nici uzajul, uneori în exces, al metodelor ştiinţelor într-un domeniu ce dispune de propriile instrumente adecvate situaţiilor cu care se confruntă. Poziţia lui Meyer ni se pare legitimă:

> „Dar de ce să judecăm filosofia cu instrumentele de măsură ale ştiinţei? Ea nu are nici puterile, nici metoda, nici obiectele ştiinţei. Se face o confuzie proiectându-se idealul uneia asupra realităţilor celeilalte. Ele au, fără îndoială, o origine comună, dar raţionamentul nu este acelaşi."[13]

Puterea filosofiei pare a fi limitată de lipsa unor metode şi mijloace similare celor pe care le deţine ştiinţa. Realităţile uneia sunt cu totul diferite de ale celeilalte – chiar dacă punctul de plecare este acelaşi. Aşadar, distanţa dintre o întrebare de natură filosofică şi răspunsul sau răspunsurile sale posibile nu poate fi dimensionată cu metode calchiate după ştiinţele exacte. Totuşi, descoperim nu puţine momente în istoria filosofiei în care filosofii au utilizat metode preluate din ştiinţe pentru a rezolva unele întrebări.

După Meyer, metoda este un instrument ce aparţine ştiinţei şi numai ei, ea delimitează

[13] Michel Meyer, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Le livre de poche, 1997, p.27.

adevărul de fals printr-o succesiune de argumente care justifică adevărul şi elimină ceea ce este fals. Dacă în filosofie – afirmă Meyer

> „răspunsul decurge din faptul că se pune întrebarea, aceasta nu mai este adevărat în ştiinţă, unde răspunsul, dimpotrivă, se detaşează de întrebare, căci şi scopul rezoluţiei nu este acela de a problematiza ceva, ci de a suprima orice problematizare apropo de ceva. Trecerea de la întrebare la răspuns nu este suficientă prin formularea problemei, acest pasaj are nevoie de înlănţuiri intermediare şi aceasta constituie propriu-zis metodologia ştiinţelor."[14]

În plus, filosofia nu dispune de un limbaj formalizat, care ar putea-o ajuta în trasarea unor graniţe ferme între ceea ce este adevărat şi ceea ce este fals, în menţinerea adevărurilor dobândite prin demonstraţie şi în eliminarea a ceea ce este fals graţie unei metode. Astfel de metode, chiar dacă există, nu pot fi profitabile în filosofie pentru simplul motiv că filosofia, conform problematologiei, nu are drept scop final suprimarea problemei prin căutarea răspunsului unic, ci perpetuarea ei prin pluralitatea răspunsurilor date. Asemenea argumente stau la baza respingerii utilizării în filosofie a metodelor din ştiinţele aşa-zis exacte. Meyer va prefera termenul de *model* în locul aceluia de *metodă* şi drept consecinţă va utiliza, ca instrument de lucru, modelul; un risc asumat pentru că modelul, la rândul lui, este preluat din

[14] M. Meyer, *De la problématologie…*, p. 36.

ştiinţele exacte. Psihologia, de pildă, defineşte modelul ca „reprezentare logico-matematică al cărui scop este de a explica o serie de date (experimentale) ce au fost achiziţionate în prealabil”[15]. Psihologii[16] vorbesc despre şi acceptă două tipuri de modele a) modelul-cadru, ce furnizează un context pentru interpretarea datelor primite – modelul ca instrument ştiinţific; b) modelul ipotetic, model care se încearcă a fi validat prin verificarea rezultatelor experimentale. Psihologia practică modelul pentru capacitatea de a reduce informaţia, de a da previziuni şi, în unele situaţii, de a generaliza. În pofida acestor calităţi, în psihologie, modelele sunt privite totuşi cu circumspecţie:

> „Am considerat întotdeauna că modelele – indiferent de natura lor – sînt nişte fiinţe suspecte: au prea mult tendinţa de a da realităţii lecţii de bună purtare; pe scurt, să servească drept modele”[17].

În filosofie, prin intermediul unui model se accede la reprezentarea structurii a ceea ce este supus cercetării, la parametrii, componentele sau

---

[15] Claude Gueguen, *Les modèles en sciences exactes*, în J.P. Barthelemy, A. Grumbach, A. Maruani, J.M. Thurin, *Modèles pour le psychisme*, Editions Eshel et Editions Médicine & Hygiène, 1992, pp. 27- 37.

[16] *Ibidem*.

[17] Şerban Ionescu, *Quatorze approches de la psychopathologie*, Editions Nathan, Paris, 2-è édition, 1995. În româneşte, *Paisprezece abordări în psihopatologie*, traducere de Bogdan Bălan, Polirom, Iaşi, 1998, pp. 12-13.

forma specifică a acelui ceva avut în vedere. Asumarea problematologiei ca model în domeniul filosofiei (sau în domenii de graniţă, de pildă retorica, teoria argumentării, ştiinţele comunicării) permite instalarea unui punct de vedere propriu celui ce întreprinde cercetarea, dă posibilitatea de a trata aceleaşi probleme în maniere diferite, de unde şi proliferarea răspunsurilor. Această sintagmă – *punct de vedere* – poate fi înţeleasă ca libertate de situare a cercetătorului într-un anumit context, de a raporta o problemă devenită „istorică" la prezentul în care este integrat cel care „priveşte" problema sau repune întrebarea. Modelul propus de Meyer are asupra filosofiei un dublu impact: a) de a depăşi o criză, stadiul filosofiei de produs derivat; b) de a oferi o analiză a tradiţiei filosofice şi a aporiilor ei. În opoziţie cu modelul propoziţional al raţiunii, cu accentul pus pe propoziţia de verificat, modelul problematologic este prin excelenţă unul al *interogativităţii*. Un demers filosofic ce adoptă problematologia ca model are ca fundament *interogaţia*.

Conform lui Meyer, înainte de a avea un răspuns vom avea întotdeauna o întrebare; dacă întrebarea pe baza căreia s-a materializat răspunsul este eliminată, atunci răspunsul se distruge pe sine. De aici rezultă necesitatea ca întrebarea să se regăsească în răspunsurile sale posibile.

3. Structura modelului problematologic

Atunci când întrebăm ce este o problemă, fără să conturăm sfera problemei şi să facem trimitere directă la un anumit domeniu, vom avea la îndemână cel puţin trei termeni care să o explice. Răspunsul la acest nivel comun ar fi: problema este o chestiune, o dificultate, o temă; chestiunea, la rândul ei, este problemă, temă, întrebare, întrebarea se explică prin problemă şi chestiune, iar apoi prin incertitudine şi îndoială. Datorită circularităţii, nu numai la nivelul limbii române, problema a fost percepută întotdeauna tocmai prin termenii care nu se repetă, cu alte cuvinte, ca dificultate. Dacă este privit din această perspectivă, conceptul de problemă migrează spre o zonă a negativului, de unde imperativul de a soluţiona problema, de a o depăşi. O asemenea atitudine faţă de problemă este dată de faptul că oamenii acţionează în raport cu problemele pe care şi le pun şi pe care implicit doresc să şi le rezolve:

> „...suntem prea înclinaţi să asociem cuvântul *problemă* cu acela de *dificultate*. Dar problema nu ar trebui să fie redusă la un obstacol de depăşit. Mai general vorbind, tot ceea ce o acţiune pretinde din partea noastră este o problemă: o sarcină de îndeplinit, o acţiune de întreprins, un act de executat şi, de asemenea, bineînţeles, o dificultate de depăşit”[18].

[18] Michel Meyer, *Langage et littérature*, Quadrige/PUF, Paris, 1992, p.37.

Meyer pune problema sinonimiei în tandem cu parafraza, întrebându-se dacă acestea pot fi posibile:

> „Dacă se presupune că nu s-a înţeles ceea ce se arată la primul nivel, poate fi spus într-un al doilea timp, dar ceea ce se arată aici trebuie să poată fi, în cele din urmă, înţeles prin sine. O parafrază sau un sinonim complet sunt deci imposibile dacă nu se sfârşesc prin *a vedea* în ceea ce este spus indicibilul care îi este semnificaţia ultimă"[19].

O dată pusă întrebarea, apare problema. Întrebarea nu dispare, ci se va regăsi întotdeauna în însuşi nucleul problemei, de unde sinonimia, la nivelul comun, între aceşti termeni. În realitate, s-ar părea că are loc o includere a unei noţiuni într-alta, aici fiind vorba despre înglobarea întrebării în sfera problemei. Însă această integrare nu este una de natură să dizolve întrebarea în problemă, ci să o conserve şi să o poată transfera,în momentul în care întrebarea este repusă, în sfera unei alte probleme. Analizată dintr-o perspectivă neproblematologică, problema s-ar putea situa într-o altă zonă a negativităţii, zonă în care problema este văzută ca *lucru*[20] şi care,

[19] M. Meyer, *De la problématologie…,* pp. 67-68.

[20] „…întrebările – mai directe – care se pun de obicei: 'există probleme filosofice?' sau: 'ce sunt problemele filosofice?' sau: 'care este natura lor?' Asemenea întrebări (directe) nu sunt lipsite de sens, dar ele nepredetermină, într-un fel, să înţelegem problemele filosofice ca nişte 'entităţi' spirituale a căror 'esenţă' sau

evident, trebuie depăşită. Meyer plasează problema filosofică în istorie şi o defineşte în pură manieră problematologică:

> „Ce e o problemă filosofică, dacă nu o întrebare a cărei proprie tematizare este răspunsul şi ce este rigoarea (şi nu metoda) filosofică dacă nu explicaţia acestei legături întrebare-răspuns?”[21]

Meyer precizează şi celelalte forme „deghizate” sub care se poate regăsi o întrebare:

> „Când spun *întrebare* ar trebui poate să precizez şi *problemă*, accentul nu este pus pe frază, nu este vorba aici de fraze a căror *formă* este interogativă ci de enunţuri în general, care sunt puse în formă asertorică cel mai adesea, chiar dacă nu în mod necesar. Se utilizează deseori, de altfel, expresia *a trata o chestiune* şi lucrul acesta se face, în mod efectiv, fără a mai apela la nici o formă interogativă…”[22].

‘natură’ ar urma să o identificăm. În acest fel ele par să ‘substanţializeze’ problemele, în felul unor lucruri (*res*) despre care vorbim. În aceeaşi direcţie ne trimite, se pare, şi considerarea problemelor ca subiecte (cuvântul *subjectum* însemnând chiar substanţă). Poate că problemele sunt, într-adevăr, substanţa gândirii – şi nu doar într-un sens metaforic – dar, oricum, ele nu trebuie reificate, ca şi cum am vorbi despre lucruri care există sau nu există ‘în sine’ indiferent de relaţia noastră cu ele”. Paul Balahur, *Problematologie şi comunicare*, p. 6.

[21] Michel Meyer, *De la problématologie…*, p. 78.

[22] *Ibidem*, pp. 87-88.

Problema este o întrebare, nu însă în sensul sinonimiei, ci include în sfera sa întrebarea fără să o dizolve. Dacă întrebarea şi problema ar fi întru totul echivalente, modelul problematologic ar eşua tocmai prin imposibilitatea reluării, a repunerii întrebării ca *interogativitate radicală*. Prin interogativitate radicală (*interrogativité radicale*) s-ar putea înţelege acea întrebare care vizează ceea ce este prim în întrebarea însăşi; este punctul de plecare ce conferă problematologiei posibilitatea de a „accede la sistematica principiilor gândirii”[23]. Acesta este scopul problematologiei, aşa cum îl enunţă Meyer, şi prin care s-ar putea înţelege necesitatea derulării modelului problematologic pentru a ajunge la întrebarea esenţială ce stă la baza demersului filosofic, obiectiv ce poate fi atins doar printr-o interogaţie radicală. Tematizarea întrebării, ca efect al unei interogativităţi radicale, se constituie în *răspuns problematologic*. Pentru Meyer, un răspuns problematologic reprezintă

> „demarcarea creatoare a specificităţii filosofice care provine din faptul că există o pluralitate de răspunsuri posibile, din faptul că problema nu se epuizează deci şi că ea se odihneşte pentru a da naştere la alte soluţii ş. a. m. d. O asemenea posibilitate de structură ţine de capacitatea filosofică de a răspunde în mod problematologic: de a pune în răspuns ceea ce este problematizat şi ceea ce este problematizat este problematizat prin faptul că este

[25] *Ibidem*, p. 53.

soluţionat printr-o capacitate de a răspunde problematologic"[24].

Răspunsul problematologic se distanţează de răspunsul modelului propoziţional al raţiunii. Răspunsul apocritic are drept scop refularea problematicului şi detaşarea de tot ceea ce ridică un alt semn de întrebare; sau, altfel spus, tip de răspuns care soluţionează problema şi o suprimă. Legătura dintre întrebare-răspuns este numită de Meyer, *diferenţă problematologică*, adică o distincţie fundamentală între o întrebare şi răspunsul său. Raţionamentul lui Meyer este următorul:

„...trebuie să se poată recunoaşte ceea ce face întrebarea ca *devenind întrebare*, ceea ce implică în mod necesar că ea trebuie pusă *a contrario,* sau să se decidă când nu avem, sau nu mai avem, o întrebare. Aceasta nu semnifică în mod obligatoriu nimic altceva decât: sau discursul ţinut nu ne pune în prezenţa unei chestiuni, sau el este răspunsul"[25].

În cazul procesului de chestionare diferenţa problematologică reglează raportul dintre o întrebare şi un răspuns pe care întrebarea l-ar presupune şi, în aceeaşi măsură, specifică depăşirea a ceea ce este problematic. Depăşirea prezumă recunoaşterea ca atare a problematicului ce apare ca răspuns. Diferenţa întrebare-răspuns este absolut necesară deoarece permite, în ultimă instanţă, rezolvarea problemei puse. Nondiferenţa întrebare–răspuns conduce la reproducerea indefi-

[24] *Ibidem*, p. 19.

[25] *Ibidem*, p. 53.

nită a întrebării. Disocierea întrebării faţă de răspuns devine operabilă prin intermediul limbajului:

> „Dacă avem un limbaj care să pună o întrebare pentru a o identifica în mod specific nu se poate să nu avem, corelativ, un limbaj pentru răspuns şi nu se poate să nu găsim aici diferenţa complementarităţii lor indisociabile, a trimiterilor lor reciproce."[26]

În pofida rolului esenţial pe care Meyer îl acordă limbajului ca mediu ce vehiculează o întrebare, capabil în acelaşi timp să facă diferenţa dintre întrebare şi răspuns, trebuie să recunoaştem că practica discursivă nu numai că nu se opreşte la această ipostază, dar ea oferă mai multe posibilităţi. Pornind de la această observaţie

> „diferenţa problematologică ocupă doar o parte bine determinată a situaţiei problematologice şi ea va 'locui' situaţia problematologică împreună cu alte concepte prin care se epuizează posibilităţile explicative ale acestui din urmă concept".[27]

Intervin aici elemente noi care, luate în ansamblul lor, întregesc modelul problematologic şi-i lărgesc, în acelaşi timp, sfera de aplicabilitate. Primul concept este cel de *situaţie problematologică,* prin care

> „înţelegem o anumită instanţiere a cuplului categorial întrebare (question) – răspuns (réponse) în

[26] *Ibidem*.

[27] Constantin Sălăvăstru, *Critica raţionalităţii discursive. O interpretare problematologică a discursului filosofic*, Polirom, Iaşi, 2001, p. 87.

funcţie de două criterii: *criteriul distincţiei* (al diferenţierii) între întrebare şi răspuns şi *criteriul problematicităţii* induse sau nu prin intermediul cuplului categorial întrebare răspuns"[28].

La confluenţa dintre cele două criterii puse în joc, criteriul distincţiei şi cel al problematicităţii, cuplul întrebare-răspuns se regăseşte, în opinia lui Constantin Sălăvăstru, în patru ipostaze (fig.I.1)

Fig. I.1. Structura modelului problematologic

Natura rezultatului (răspunsului)	**Natura raportului întrebare – răspuns**	
	Diferențiat	Nediferențiat
Problematologic	Diferență problematologică	Nondiferență problematologică
neproblematologic	Diferență nonproblematologică	Nondiferență nonproblematologică

Cf. C. Sălăvăstru, *Critica raționalității discursive. O interpretare problematologică a discursului filosofic*, p. 87.

a) natura raportului: se constată diferenţa dintre întrebare şi răspuns, iar natura rezultatului (răspunsului) este problematologică, ne aflăm în faţa *diferenţei problematologice*;

b) se constată un raport de nondiferență între întrebare şi răspuns, iar natura rezultatului este una problematologică. Avem o altă ipostază a situaţiei problematologice, fiind vorba despre *nondiferenţă problematologică*;

c) cazul în care natura raportului dintre întrebare-răspuns este diferenţiată, iar, de cealaltă

[28] *Ibidem*.

parte, natura rezultatului este neproblematologică – ne aflăm într-o nouă ipostază şi anume aceea de *diferenţă nonproblematologică*;

d) ultima posibilitate are în vedere caracterul nediferenţiat dintre întrebare şi răspuns, iar natura rezultatului este neproblematologică, ipostaza fiind aceea de *nondiferenţă nonproblematologică*[29].

Punctul de plecare al problematologiei ca disciplină îl constituie istoria filosofiei, mai precis dialogul constant ce se instaurează între cel care pune întrebarea şi tradiţie. Acest raport scoate în evidenţă un lucru esenţial: întrebările filosofiei nu sunt noi, ele sunt readuse la suprafaţă de cel care pune întrebarea. A pune o întrebare şi a ignora tradiţia este cu totul ineficient. Există realmente riscul de a nu ajunge la un rezultat nou, ci la unul deja existent, dar ignorat.

Răspunsurile multiple ce intră în raport cu una şi aceeaşi întrebare depăşesc modalitatea de rezolvare a întrebării/problemei la nivelul unei logici binare. Ceea ce face ca problematologia şi, implicit, modelul său, să trimită, sau chiar să se bazeze pe o logică polivalentă este conceptul de *posibilitate*. Din perspectiva lui Meyer, acest concept nu este fezabil decât din punct de vedere problematologic. Între posibilitate şi problematologie se instaurează o legătură de dependenţă:

> „...faptul de a răspunde defineşte posibilitatea ca alternativă, ca alegere, ca pluralitate liberă. Posi-

[29] *Ibidem*, pp. 86-96.

bilul este pentru teoretic ceea ce este libertatea pentru istorie”[30].

Posibilitatea este concepută ca o categorie autonomă pentru că nu intervine în nici un fel în structura modelului problematologic, conform lui Meyer, ca grilă capabilă să disjungă între răspunsuri posibile, imposibile sau necesare. Între o chestiune şi răspunsurile sale *posibile* Meyer instalează un alt concept (care articulează tocmai posibilitatea de a fi a răspunsurilor, indiferent cum sunt acestea), cel de *istoricitate*. Asupra acestui concept planează dificultăţi în a fi receptat în mod direct prin intermediul definițiilor. Meyer, în *De la problématologie…* şi în *Questionnement et historicité,* îi conturează sfera oarecum diferit, de unde această ambiguitate. În *De la problématologie…* istoricitatea este

„...dimensiunea constitutivă a chestionării prin ceea ce o face actuală, prezentă de fiecare dată sub alte forme. Ea este refularea a ceea ce se schimbă, expresia atemporală a chestionării care se încarnează într-un sistem ce se vrea etern în validitatea sa ce se structurează într-o anumită manieră”[31].

În aceeaşi lucrare, istoricitatea este definită ca fiind

„...posibilitatea chestionării ca diferenţă problematologică ce refulează chestiunea pentru a face să

[30] M. Meyer, *De la problématologie…*, p. 33.

[31] *Ibidem*, pp. 78-79.

> apară răspunsul; şi care, în stadiul reflexiv, face posibil răspunsul ce prezervă întrebarea, păstrând în acelaşi timp această diferenţă. (...) Istoricitatea este conceptul articulatoriu al prezentului şi al trecutului. (...) Istoricitatea fiind refularea raportului interogativ în privinţa a ceea ce este interogat de ceea ce face obiectul interogaţiei. Este în aceeaşi măsură condiţia de obiectivitate dacă nu de obiectivare"[32].

În *Questionnement et historicité*:

> „Istoricitatea este această punere la distanţă şi, când din punct de vedere istoric nu mai este posibil să o refuleze ea însăşi, Istoria apare ca atare prin punerea în evidenţă a diferenţei sale proprii"[33].

De aici pot fi extrase anumite caracteristici ale conceptului de istoricitate şi, mai ales, zonele în care el devine activ: între întrebare şi răspuns, între trecut şi prezent, între istorie şi istoricitatea însăşi. Dacă, aşa cum afirmă Meyer, un eveniment istoric este perceput ca un *bloc de fapte*[34]; cu alte cuvinte, un eveniment consemnat de istorie nu poate fi înțeles decât în corelație cu alte evenimente ce l-au precedat, relațiile care se pot instaura între acestea vor pune în evidență raporturile de la cauză la efecte. La nivelul problematologiei o întrebare va conţine în permanenţă, ca posibilitate, răspunsul sau răspunsurile. Istoricitatea, aşadar, va influenţa în această manieră atât întrebările cât

[32] *Ibidem*, p. 186.
[33] M. Meyer, *Questionnement et historicité*, p. 41.
[34] Idem, *De la problématologie...*, p. 78.

şi răspunsurile, dar va fi capabilă să sesizeze şi ceea ce este nou în raport cu trecutul, deoarece va însoţi chestionarea în demersul său de chestionare nu ca o imersiune în trecut, ci ca o imagine a trecutului prin prisma prezentului.

Actul în sine de a interoga un autor, din perspectiva problematologiei, trimite la o necesitate interogativă exterioară, adică la necesitatea de a pune întrebări diferite de cele ale autorului interogat. Se interoghează autorul, nu importă cine, întrebarea vizează un element, o chestiune, această interogaţie trimite la o anumită interioritate dar, punând întrebarea, prin însuşi actul punerii, ea devine în acelaşi timp exterioară, trimiţând în mod necesar spre o finalitate. Acesta ar constitui primul pas care ar pune în mişcare modelul problematologic. Stadiul următor constă în a radicaliza interogaţia, ceea ce, în opinia lui Meyer, înseamnă a filosofa. Radicalizarea interogaţiei obiectivează demersul. În această primă ipostază, ce ne pune prin excelenţă în prezenţa unui discurs filosofic, se pleacă de la întrebare spre răspuns, se operează distincţia fundamentală, ceea ce Meyer numeşte *diferenţă problematologică*, întrebarea se transformă în problemă, tematizarea proprie problemei se concretizează în răspuns problematologic şi are capacitatea de a reţine în interiorul său întrebarea. Din acest punct, demersul este reluat: de la răspuns, ca tematizare a problemei, spre întrebarea iniţială, cu intenţia de a o reformula şi a o repune pentru a obţine un alt răspuns. Demersul poate şi trebuie să fie reluat, de

unde productivitatea extraordinară pe care o presupune modelul problematologic.

Cum se structurează însă această alternanţă între întrebare şi răspuns în cadrul unui dialog filosofic? Există vreo modalitate prin care să se indice o ordine, sau să se marcheze o distanţă în evoluţia dialogului? Dacă luăm în calcul următoarea secvenţă discursivă:

> „Văzându-mă că vin, Hippothales mă întrebă: Unde te duci şi de unde vii, Socrate? – De la Academie, i-am răspuns, şi mă îndrept spre Liceu. – Vino aici la noi, spuse el. Să ştii că merită osteneala să te opreşti din drum. – Unde zici să vin şi despre cine e vorba?, l-am întrebat. – Aici, spuse, arătându-mi o incintă din faţa zidului care avea poarta deschisă, aici ne petrecem timpul, noi, împreună cu mulţi băieţi, unul mai frumos ca altul. – Ce este acolo şi despre ce petrecere e vorba? – Este o palestră, spuse, de curând construită şi ne petrecem timpul vorbind despre multe lucruri pe care cu drag ţi le-am împărtăşi şi ţie. – Bine faceţi, am spus. Dar cine este dascăl acolo? – Chiar prietenul, răspunse el, şi admiratorul tău, Micos. – Pe Zeus, am spus, omul nu este un nepriceput, ci chiar un sofist destoinic”[35],

ne aflăm în faţa unei secvenţe discursive din dialogul *Lysis*, dialog dedicat prieteniei. Diferenţa dintre întrebare şi răspuns, structură care stă,

[35] Platon, *Lysis*, Opere, Vol.II, ediţie îngrijită de Petru Creţia, interpretarea dialogului *Lysis* de Alexandru Cizek, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 213.

teoretic, la baza dialogului, este clară. În analiza preconizată o importanţă deosebită va fi acordată verbelor, deoarece ele ne indică dinamica dialogului şi prin aceasta se poate deduce mişcarea personajelor care participă la discuţii şi are drept rezultat evidenţierea structurii dialogului[36]. Forma dialogului este dată de verbele utilizate la timpul trecut şi articulează, aduc împreună două intenţii sau acţiuni diferite şi conturează, în acelaşi timp, tehnica de redare a dialogului. Este vorba de un dialog care a avut loc „cândva" şi este reactualizat de Socrate, „cuiva"; nu are importanţă împrejurarea, dacă acest lucru ar fi fost important, Socrate ar fi scos în evidenţă contextul în care ar fi putut

[36] În cazul literaturii, Derrida va întări poziţia metaforei conferindu-i rolul de a direcţiona cercetarea şi de a fixa rezultatele. Derrida consideră că „figurile retoricii reprezintă întotdeauna figurile unei geometrii, de altfel, foarte elastică". Metafora reprezintă doar un punct de plecare într-o analiză pentru că structura operei literare nu este dată totuşi de metaforă, ci de verb, ce indică mişcarea descrisă de personaje într-o operă. Structura, din acest unghi de vedere, nu este un instrument euristic, o metodă de lectură, sistem de relaţii obiective, independente de conţinut şi de termeni ci, mai curând, un mijloc sau o relaţie pentru a citi şi a scrie pentru a strânge semnificaţii, a recunoaşte teme, a ordona constante şi corespondenţe. În sens strict, conceptul de structură se referă direct la „spaţiul morfologic sau geometric al formelor sau al locurilor". (Jacques Derrida, *Scriitură şi diferenţă*, traducere Bogdan Ghiu şi Dumitru Ţepeneag, prefaţă de Radu Toma, Editura Univers, Bucureşti, 1998, pp. 33-34).

să aibă loc această reactualizare, ca în exemplul următor.

> „SOCRATE O vei afla îndată; căci nu aş putea spune că nu le-am urmărit gândul cu atenţie; eram tot numai urechi şi spusele lor mi s-au întipărit bine în minte. Am să încerc să-ţi povestesc totul de la început, aşa cum a fost. (...)"[37]

Acest exemplu este unul de redare indirectă, iar o redare directă ar putea fi:

> „SOCRATE: Bun venit Ion! De unde ai sosit acum la noi? De-acasă, din Efes?
>
> ION: O, nu, Socrate, de la Epidaur, de la sărbătorile lui Asclepios.
>
> SOCRATE: Închină cei din Epidaur zeului şi o întrecere între rapsozi?
>
> ION: De bună seamă, ca de altfel şi întreceri în toate celelalte arte ale Muzelor.
>
> SOCRATE: Şi, spune-mi, ai luat şi tu, în numele nostru, parte la întrecere? Şi ce ai reuşit să faci?
>
> ION: Noi am fost, Socrate, cei care am luat primele premii.
>
> SOCRATE: Mă bucur. Acum vezi să biruim şi la Panatenee.

[37] Platon, *Euthydemos*, în *Opere*, Vol, III, ediție îngrijită de Petru Creția, interpretările dialogurilor de Constantin Noica, traducere, lămuriri preliminare şi note la *Euthydemos*, Gabriel Liiceanu, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 71.

ION: Cu voia zeului aşa va fi.

SOCRATE: Crede-mă Ion, adesea v-am invidiat pe voi, rapsozii, pentru arta voastră. Căci vrednic de invidie e faptul că ea vă cere să purtaţi veşminte pline de podoabă, dar totodată vă sileşte să vă îndeletniciţi cu mulţi poeţi şi buni, şi cu Homer îndeosebi, care e cel mai bun şi mai zeiesc, şi să-i cunoaşteţi bine nu numai versurile, ci şi gândul"[38].

În cazul primului fragment, nespecificarea contextului în care a avut loc reactualizarea face ca această tehnică de redare a dialogului să aibă unele accente comune cu una dintre tehnicile utilizate de către pictori în perioada postrenascentistă, cu o *mise-en-abîme* constând în a reda un tablou care redă acelaşi tablou ca într-o oglindire nesfârşită. Procedeul este aproape identic cu acela utilizat de Platon, care redă ceea ce a spus Socrate într-un moment pe care nu putem decât să-l presupunem ca fiind originar, dar a cărui originaritate este pusă sub semnul întrebării. Dacă în cazul celor mai multe dintre dialogurile lui Platon afirmaţia este legată direct de cel care o şi face prin indicarea numelui celui care vorbeşte, ca în ultimul caz, în *Lysis* atribuirea afirmaţiilor, diferenţa dintre întrebare şi răspuns este dată tot de către verbe, în jurul cărora se structurează personaje, idei şi care acordă dialogului această formă specială. Referindu-se la structura aceluiaşi dialog (*Lysis*), Victor Goldschmidt consideră că alcătuirea acestuia este, dacă nu identică, cel puţin asemănătoare

[38] Platon, *Ion*, în *Opere*, vol. II, p. 135.

cu ale altor cinci dialoguri considerate ca fiind de „tinereţe”[39]. Evident că această grupare are în vedere nu forma dialogului, ci conţinutul şi în funcţie de acesta are loc structurarea:

> „...cele cinci dialoguri se apropie prin subiectele lor şi noi nu credem că ar fi efectul hazardului. Ni se pare deci legitim să le reunim sub titlul: *în căutarea valorilor* (*à* la *recherche des valeurs*)”[40].

Punctul comun după care este dată structura „aproape” similară a celor cinci dialoguri de tinereţe este faptul că fiecare dintre ele, nu importă că în forme diferite şi cu subiecte diferite, au totuşi în vedere, la modul generic, valorile, fie că este vorba de prietenie, artă etc. În pofida formei, finalitatea demersurilor nu ţine de o „ştiinţă pură” sau „obscură”, ci de una „hibridă” care se sprijină pe: a) exigenţele esenţiale ale raţionamentului definiţional; b) analogiile comune împrumutate din lumea imaginilor. În jurul valorii care constituie noţiunea de definit se construiesc, într-o formă geometrică, consideră Goldschmidt, dialogurile şi pentru că acestea provin din acelaşi areal, modul de abordare trebuie să fie identic şi, prin analogie, şi structura trebuie să coincidă. Oricare dintre

[39] Cele cinci dialoguri ce fac parte din grupa „dialoguri de tinereţe”, grupă propusă de V. Goldschmidt, sunt *Euthyphron*, *Hippias Maior*, *Charmide*, *Laches* şi *Lysis*. V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon. Structure et methode dialectique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p. 33.

[40] *Ibidem*.

dialogurile platoniciene au ca punct de pornire o situaţie banală în aparenţă, în *Lysis* aceasta este dată de o reacţie psihofizică a celui ispitit de Socrate:

> „ – Vrei, deci, să vii cu mine ca să-i vezi pe cei dinăuntru? – Mi-ar plăcea mai întâi să ştiu ce-aş avea de făcut şi care este băiatul cel mai frumos de acolo. – Fiecare cu preferatul său, Socrate. – Al tău cine este, Hippothales? Asta să-mi spui. Văzându-l că roşeşte la întrebarea mea, i-am zis: O, Hippothales, (...)"[41].

Hippothales roşeşte şi atunci Socrate intră în jocul fără sfârşit al răspunsurilor şi întrebărilor pentru a afla esenţa prieteniei; întrebări cărora, dacă le găseşti un răspuns, răspunsul va fi nesatisfăcător, nu va acoperi în întregime întrebarea şi aceasta va fi repusă aducând cu sine încă o neclaritate introdusă de răspunsul eşuat ce se adaugă întrebării iniţiale.

Dialogul ca formă a filosofiei nu a dispărut odată cu Platon. Această formă[42] s-a perpetuat

---

[41] Platon, *Lysis*, 204 c, p. 214.

[42] Printre încercările de a redefini dialogul filosofic şi a utiliza sintagma în contemporaneitate putem consemna lucrarea *Filosofie într-un timp al terorii. Dialoguri cu J. Habermas şi J. Derrida*, traducerea de Marie-Louise Semen, Ciprian Mihali, Editura Paralela 45, 2005, dialoguri consemnate de Giovanna Borradori sau *Dialoguri Jorge Luis Borges–Ernesto Sabato*, tradu- cere, postfaţă şi note Ileana Scipione, Editura Rao, 2005, mediate de către Orlando Barone. Giovanna

până în contemporaneitate, dar într-o ipostază mult simplificată. În noua formă de dialog participanţii au alt statut, cei care sunt întrebaţi sunt nişte autorităţi în domeniile de activitate. Deşi formal dialogul s-a păstrat, Gadamer consideră că această artă este pe cale de dispariţie şi că individul, în general, a dezvoltat o *inaptitudine* pentru dialog[43] ce a survenit fie din: a) monologizarea comportamentului uman; b) modul ştiinţific-tehnic de gândire; c) experienţa autoînstrăinării şi însingurării în lumea modernă; d) starea de refuz de a comunica, folosită ca armă împotriva aparentei comunicări ce predomină viaţasocială.

Din perspectivă problematologică dialogul este văzut ca mod de utilizare a limbajului şi presupune prezenţa a cel puţin două instanţe: cel care pune întrebarea şi cel care răspunde la întrebare –

Borradori va considera dialogul ca pe o „poveste foarte personală pentru un filosof dar care nu exprimă numai stilurile particulare de gândire ale celor ce participă la dialog (aici Habermas şi Derrida), dar pun în mişcare inclusiv nucleul teoriilor lor filosofice. Orlando Barone consemna: „cuvîntul *dialoguri* s-a impus prin alegerea concomitentă de către ambii protagonişti. Au fost eliminate alte opţiuni: *discuţii*, *convorbiri*, *întîlniri*. S-a glumit în legătură cu faptul că a plagia, după mai bine de două mii de ani, un titlu dat de Platon era mai puţin nedemn decât a căuta o originalitate nepotrivită."

[43] H. G. Gadamer, *Adevăr şi Metodă*, traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, Editura Teora, 2001, p. 512.

existând posibilitatea alternanţei rolurilor. Definiţia dată poate fi considerată suficient de deschisă pentru a intra sub incidenţa sa o structură generală a dialogului. Cu toate acestea, un singur moment din istoria filosofiei răspunde exigenţelor problematologice, reprezentat de Socrate care a „ridicat interogativitatea la statutul de valoare supremă a gândirii”[44]. Această perioadă este ilustrată de dialogurile platoniciene. Meyer merge pe aceeaşi împărţire a dialogurilor lui Platon în trei etape; de tinereţe, de mijloc şi de maturitate. Prin aceste departajări se poate sesiza cum interogativitatea îşi pierde treptat din atribuţii. Dacă în prima etapă a dialogurilor, după cum afirmă Meyer, Platon a redat cu fidelitate spiritul socratic reprezentat printr-o interogativitate radicală, în celelalte două perioade interogativitatea se transformă treptat în afirmaţie:

> „În dialogurile aşa zis de maturitate, dialectica fundamentală a cunoaşterii nu va mai avea nimic de-a face cu interogaţia. Concepţia logosului care va prevala atunci nu se va mai sprijini pe cuplul întrebare–răspuns şi va fi centrată pe evaluarea obiectivă a aserţiunii. Accentul nu va mai fi pus pe prezenţa unui interlocutor care chestionează şi care răspunde pentru a caracteriza logosul. (...) Enunţul nu este studiat ca răspuns, ci ca aserţiune, orice trimitere la problematicitate fiind eliminată din analiza cunoaşterii privind logosul”[45].

[44] Michel Meyer, *De la problématologie...*, p. 81.
[45] *Ibidem*, p. 91.

Dialogurile platoniciene, luate în ansamblul lor şi ţinând cont de procesul de transformare pe care îl suferă interogaţia, îndeplinesc, după Meyer, două funcţii: a) o funcţie critică şi b) o funcţie epistemologică minimală. În primul caz, al dialogurilor de tinereţe, între participanţii la dialog se constată o egalitate, fiecare dintre partenerii care iau parte la discuţie poate avea calitatea atât de a pune întrebări, cât şi de a răspunde la întrebările interlocutorului său. Cu Socrate procesul de chestionare „încetează să mai fie apanajul celui care *poate* obţine răspuns deci, a celui mai tare”[46] – ca răspuns la atitudinea impusă de sofişti, pentru care întrebarea constituia doar un prilej de a dovedi discipolilor că îşi merită banii: „interogaţia elevului moare în răspunsul dat (sau vândut)”[47]. Funcţia critică vizează însă modul în care, prin intermediul procesului de chestionare, se realizează cunoaşterea. Ceea ce rezultă în urma chestionării nu reprezintă cunoaşterea deplină, interogaţia menţine problematicitatea, adică arată că totul rămâne încă în discuţie. Funcţia epistemologică minimală îşi găseşte susţinerea în paradoxul lui Menon:

> „Omul nu poate să caute nici ceea ce ştie, nici ceea ce nu ştie. Nu poate să caute ceea ce ştie, fiindcă ştie şi nimeni n-are nevoie să caute ceea ce ştie; nu

[46] *Ibidem*, pp. 83-84.
[47] *Ibidem*, p. 84.

poate să caute nici ceea ce nu ştie, fiindcă nu ştie ce anume să caute”[48].

În virtutea acestui paradox chestionarea nu reprezintă un mediu care să favorizeze cunoaşterea şi implicit să o obţină.

În acest context limbajul îşi dezvăluie dimensiunile: a) *argumentativă şi dialectică*; b) *semantică şi hermeneutică*[49] în virtutea răspunsurilor (apocritice sau problematologice) care pot să stea în mod natural la o întrebare ce apare în ordinea dialogică. La o întrebare se poate răspunde în diverse maniere, Meyer[50] încearcă să refacă traseul de la întrebare la răspunsuri, mizând tocmai pe această diversitate, cu scopul de a evidenţia structura problematologică a dialogului filosofic:

1) *Contestarea explicită a răspunsului* – interlocutorul răspunde la răspunsul locutorului pentru a-l contesta. Acest tip de a răspunde poate fi exemplificat:

„Socrate – Iar tu, nu eşti tu oare, Ion dintre greci, rapsodul cel mai bun?

Ion – Ba chiar cu mult, Socrate.

Socrate – Şi cel mai bun strateg?

[48] Platon, *Opere*, vol. II, traducerea dialogului *Menon*, Liana Lupaş şi Petru Creţia, note (*Menon*) Liana Lupaş, p. 387.

[49] Michel Meyer, *Questions de rhetorique; langage, raison et seduction*, Le Livre de Poche, 1993, p. 83.

[50] *Ibidem*, pp. 84-85.

Ion – Poţi să fii încredinţat, Socrate, căci doar am învăţat lucrurile-acestea din Homer!

Socrate – Atunci, în numele zeilor, Ion, de ce oare, fiind în amândouă cel mai bun dintre eleni – şi ca strateg şi ca rapsod – de ce cutreieri recitând cetăţile greceşti în loc să cârmuieşti armate? Îţi închipui cumva că grecii duc mare lipsă de un rapsod încununat cu aur, dar de loc de un strateg?"[51]

2) *Un alt răspuns* – interlocutorul, mai puţin brutal, repune în întrebare ceea ce a spus locutorul oferind în mod simplu un alt răspuns la întrebarea pusă. Un exemplu în acest sens l-ar putea constitui următoarea secvenţă discursivă:

„Socrate – Dar oare să jertfeşti nu înseamnă să dăruieşti ceva zeilor, iar să te rogi – să le ceri ceva?

Euthyphron – Chiar aşa Socrate.

Socrate – Atunci, potrivit acestor vorbe, pietatea ar fi ştiinţa de a da şi de a cere zeilor.

Euthyphron – Ai prins foarte frumos ce voiam să spun, Socrate"[52].

3) *Adjoncţiunea la răspuns* – interlocutorul nu se opune răspunsului propus, ci îl completează. Cu acest tip de răspuns are loc translarea din stadiul argumentativ–dialectic al dialogului la cel semantic şi hermeneutic, răspuns exemplificat astfel:

[51] Platon, *Opere*, vol. II, traducere la *Ion*, Dan Sluşanschi, p. 149.

[52] Platon, *Opere*, vol.II, traducere la *Euthyphron*, Francisca Bălţăceanu şi Petru Creţia, p. 278.

„Ion – Nimic de zis, Socrate. Îmi este însă limpede că în privinţa lui Homer vorbesc, lucru recunoscut de toată lumea, mai bine decât orişicine şi sunt plin de idei, ceea ce nu mi se întâmplă în cazul altor poeţi. Vezi totuşi ce poate să însemne asta.

Socrate – Chiar văd, Ion, şi mă aflu pe cale să-ţi dezvălui ce mi se pare că poate să însemne. Darul acesta al tău de a vorbi frumos despre Homer este, cum spuneam mai înainte, nu un meşteşug, ci o putere divină care te pune în mişcare, o putere ca aceea a pietrei pe care Euripide o numeşte de Magnesia, iar cei mai mulţi piatră de Heracleea. Într-adevăr, piatra aceasta nu numai că atrage inelele de fier, ci le transmite şi lor puterea de a săvârşi acelaşi lucru…”[53]

4) *Tăcerea asentimentului* – răspunsul este considerat a fi mai puţin frontal şi, în aceeaşi măsură ambiguu; în pofida acestei reţineri, întrebarea pusă în discuţie este totuşi acceptată, de pildă această situaţie:

„Socrate – Dar voi, rapsozii, nu tălmăciţi la rândul vostru spusele poeţilor?

Ion – Şi asta e adevărat.”[54]

5) *Respingerea explicită a întrebării*. Situaţia următoare poate fi elocventă în acest sens:

„Menon – Şi chiar nu ţi se pare un raţionament corect formulat, Socrate?

Socrate – Nu, nu mi se pare.”[55]

[53] Idem, *Ion*, 533 c, d, pp. 139 -140.
[54] *Ibidem*, 535 a, p. 141.

Respingerea întrebării nu închide dialogul filosofic, Meyer arată că în această situaţie pot exista cel puţin trei variante de continuare a dialogului: a) *se invocă o problematică ce poate prelungi într-un mod adecvat discuţia;* b) *ridicarea unei alte întrebări care este considerată a fi mai potrivită* – secvenţa precedentă, luată drept exemplu se continuă cu

„Menon – Poţi să-mi spui de ce?

Socrate – Pot. Am auzit nişte oameni, bărbaţi şi femei, pricepuţi la cele divine…

Menon – Şi ce spuneau?

Socrate – Lucruri adevărate, pe cât îmi pare mie, şi frumoase.

Menon – Dar ce anume spuneau şi cine sunt ei?”[56]

După respingerea întrebării, apare un dezechilibru în structurarea dialogului. Discuţia se reia printr-o suită de întrebări şi răspunsuri de tatonare. Menon pare să vrea o explicaţie. Socrate la rândul lui îşi momeşte interlocutorul prin răspunsuri scurte şi evitând cumva un răspuns direct, dar suficient de deschis încât Menon să vadă că discuţia cu Socrate va continua şi poate că va primi răspunsul pe care îl aştepta. Ultima variantă, potrivit lui Meyer, de continuare a dialogului ia în calcul din partea interlocutorului c)

[55] Idem, *Menon*, 81 a, p. 387.
[56] *Ibidem*.

o tăcere politicoasă înţeleasă ca lipsă de interes pentru întrebare.

Cel care pune întrebarea şi cel care răspunde asigură în cadrul dialogului, prin simpla inversare a rolurilor, instalarea diferenţei problematologice. Schimbarea rolurilor, conchide Meyer, prescrie recunoaşterea a ceea ce va fi întrebare sau răspuns. De aici rezultă că semnele care indică în mod clar interogativitatea pot să dispară fără să se producă o indistincţie între întrebare şi răspuns.

În cea de-a doua ipostază (*nondiferenţa problematologică)* se pleacă de la o întrebare a cărei relaţie cu răspunsul este indistinctă. În pofida acestei imposibilităţi de diferenţiere a întrebării faţă de răspuns, pentru că răspunsul se constituie ca tematizare a problemei, întrebarea poate fi repusă, însă fără să sufere modificări, cu posibilitatea de a primi răspunsuri diferite. În această situaţie se poate regăsi discursul istoriei. Renunţând la pretenţia de a fi o ştiinţă, constrânsă de inexistenţa unei metode de studiere a evenimentelor, *istoria a fost văzută mai degrabă ca naraţiune*[57]*.* Inclusă genului epic, istoria se diferenţiază de roman, de pildă, prin aceea că descrierile sale se bazează pe fapte adevărate. Cel care scrie istorie, afirmă Veyne, nu este obligat să captiveze cititorul – poate să fie plictisitor fără a pierde ceva din valoarea faptului descris:

[57] Paul Veyne, *Cum se scrie istoria*, traducere din limba franceză de Maria Carpov, Editura Meridiane, Bucureşti, 1999, pp. 19-20.

„istoria nu are nici o exigenţă: atâta vreme cât sunt povestite lucruri adevărate ea este satisfăcută. Ea nu caută decât adevărul, dar nu este ca ştiinţa, care caută rigoarea. Nu impune norme, nu se sprijină pe nici o regulă a jocului, pentru ea nimic nu este inacceptabil. Aceasta este caracteristica cea mai originală a genului istoric”[58].

Naraţiunea de tip istoric pare a accepta, ca structură, două concepte în jurul cărora discursul se dezvoltă: *evenimentul* şi *adevărul istoric*. Collingwood transformă evenimentul în obiect al istoriei[59]. Obiect al istoriei, după afirmaţia lui Collingwood, devine numai evenimentul care se epuizează întâmplându-se şi nu posedă condiţii de durată în existenţă; inexistenţa unor astfel de conjuncturi face ca evenimentul să devină perceptibil ca obiect al gândirii istorice.

Această exigenţă impusă de Collingwood joacă rolul unui selector. Se acumulează o serie de date care pot să ofere răspunsuri plauzibile la condiţiile ce au dus la apariţia unui eveniment şi consecinţele acestuia. Evenimentul este recompus de către istoric prin intermediul dovezilor scrise, orale sau materiale. În spaţiul rămas liber dintre dovezi istoricul reconstituie, utilizând tehnici ce aparţingenului literar, evenimentul.

Pentru istoric dovezile, mărturiile reprezintă argumente bazate pe autoritate. Coroborarea argumentelor bazate pe autoritate şi a credinţelor

[58] *Ibidem*.

[59] R. G. Collingwood, *The Historical imagination*, The Clarendon Press, Oxford, 1935, p. 5.

istoricului are drept rezultat *adevărul istoric* (*historical truth*)[60]. Adevărul istoric, după Collingwood, trebuie să meargă dincolo de ceea ce spun argumentele bazate pe autoritate. Collingwood vorbeşte de două căi[61] prin care autoritatea poate fi depăşită: 1) perspectiva critică (critical way) şi 2) perspectiva constructivă (constructive way). Collingwood pare a fi adeptul perspectivei constructive în cadrul căreia imaginaţia joacă un rol important:

> „Dacă privim marea şi vedem o navă, şi după cinci minute privim din nou şi percepem nava într-un loc diferit, va trebui să ne-o imaginăm ca ocupând poziţii intermediare pe distanţa parcursă cât timp nu am privit-o"[62].

Situaţia reprezintă, în opinia lui Collingwood, modalitatea prin care istoricul gândeşte istoria (historical thinking).

Istoricul presupune, crede, îşi imaginează, pe baza unor mărturii, că evenimentele s-ar fi desfăşurat într-un anumit mod. Posibilitatea de a selecta doar anumite fapte creează situaţia în care acelaşi eveniment istoric este descris, analizat, sintetizat, interpretat *ad infinitum,* răspunsurile cercetătorilor fiind diferite. Această capacitate a istoriei, de a da răspunsuri diferite la una şi

[60] *Ibidem*, p. 10.
[61] *Ibidem*, p. 12.
[62] *Ibidem*, p. 13.

aceeaşi problemă, s-a constatat şi în cazul criticii literare[63].

Ca tehnică de scriere, discursul istoric se constituie dintr-o „juxtapunere de descrieri care nu sunt de acelaşi nivel"[64]. Inadvertenţa dintre niveluri este creată de tipul faptelor. De pildă, în cadrul aceluiaşi discurs vom regăsi secvenţe discursive care, dacă ar fi decontextualizate, ar putea să treacă drept literatură sau sociologie:

> „Mese luxoase, unde strălucesc tuia şi fildeşul, paturi acoperite cu stofe cusute cu aur, cupe de dimensiuni mari, elegante în diversitatea lor, toate la fel de preţioase; aici sticlărie cu reliefuri meşteşugite; dincolo cleştar fără cusur; aiurea argint cu limpezi licăriri şi aur cu străluciri fulgerătoare(...)"[65].

Sau:

> „În general, procentul de mortalitate infantilă este extrem de ridicat 45%. La naştere, speranţa de viaţă poate fi apreciată la 30 de ani cel mult, iar

[63] „Disciplina cu care va putea fi comparată istoria este critica literară; căci se ştie bine că ceea ce spun manualele despre Racine este partea cea mai mică din ceea ce s-ar putea spune despre acest autor; o sută de critici care ar scrie o sută de cărţi despre Racine le-ar scrie care mai de care mai diferit, mai adevărat şi mai subtil (...)." Paul Veyne, *Cum se scrie istoria*, p. 63.

[64] *Ibidem*, p. 61.

[65] Philippe Aries şi Georges Duby (coordonatori), *Istoria vieţii private. De la Imperiul Roman la anul o mie*, vol.II, traducerea de Ion Herdan, Editura Meridiane, Bucureşti, 1994, p. 68.

> longevitatea medie de 45 de ani la bărbaţi, dar la numai 30/40 de ani la femei, din pricina naşterilor imposibile sau a febrelor puerperale”[66].

Descrierea cronologică a faptelor ar reprezenta, în opinia lui Veyne, tipul de scriitură specifică discursului istoric:

> „Constantin moare şi el în 1028. Continuitatea dinastică este asigurată de către fiica acestuia, Zoe, care, neavând fii, se căsătoreşte de două ori: cu Roman Argyros (Roman al III-lea), ucis din ordinul ei în 1034, apoi cu Mihail al IV-lea (1034-1041), fratele unui eunuc de la Curte. Zoe îl adoptă atunci pe Mihail al V-lea, nepot de frate al soţului ei; el este însă forţat să abdice în 1042 (...)”[67].

Descrierea cronologică apare în discursul istoric administrată cu parcimonie, fiind considerată un soi de „versiune şcolară”[68] de expunere a întâmplărilor, dar şi cea mai eficientă pentru că are capacitatea de a comprima lucrurile şi a reliefa doar ceea ce contează în economia textului. Aceste tipuri de descriere se pot regăsi în aceeaşi unitate discursivă, motiv pentru care este greu de făcut distincţie între modurile discursive de redare a istoriei. Deşi sunt unele discursuri istorice care adoptă, pe lângă descrierea cronologică a faptelor, modalităţi de exprimare proprii, de pildă, literaturii şi domină întregul discurs, genul poate fi remarcat cu uşurinţă: *istoria romanţată* şi *monografia* – gen

[66] *Ibidem*, p. 167.
[67] *Ibidem*, p. 269.

[68] Paul Veyne, *Cum se scrie istoria*, p. 63.

care acceptă date statistice şi elemente ale discursului sociologic. Cele două genuri sunt, în acelaşi timp, revendicate de către literatură şi sociologie.

Discursul istoriei pare a nu avea la bază vreo regulă de compoziţie strictă şi proprie, ci interferează cu celelalte domenii ale cunoaşterii şi pare a prelua de la fiecare procedeele şi tehnicile care îl pot conduce spre o exprimare cât mai fidelă a evenimentelor. Adevărul la care istoria accede este unul contextualizat deoarece: a) evenimentul descris de istorie face parte dintr-o situaţie compusă dintr-o multitudine de fapte (faptul e văzut aici ca un decupaj al realităţii) pe care istoricul le selectează în mod arbitrar; b) în descrierea unui eveniment, dacă mărturiile sunt incomplete, istoricul poate utiliza propria imaginaţie pentru a-l reda integral. Strategiile discursive utilizate de istoric par a lua în calcul şi publicul căruia i se adresează. Descrierea cronologică este frecvent utilizată ca tehnică narativă în manualele de istorie. În cazul tratatului de istorie – publicul fiind unul informat şi specializat – se poate constata o alternanţă între tipurile de descriere utilizate.

Aceste elemente particularizează discursul istoric transgresând evenimentul ca atare ce poate fi abordat şi într-un alt registru al cunoaşterii, fără suprapuneri sau confuzii.

În ipostaza *diferenţei neproblematologice*, se poate regăsi discursul ştiinţific, deşi diferenţa dintre întrebare şi răspuns este netă, răspunsul nu

tematizează propria problemă, ci se constituie ca altceva, ceva cu totul separat decât întrebarea pentru care stă ca răspuns. Dacă avem următorul fragment:

> „...componentele unui organ sunt celule, ale unui organism (multicelular) sunt organe, ale unei populaţii sunt organisme, ale unui ecosistem sunt populaţii, ale unei biosfere sunt ecosisteme. În consecinţă, relaţia care există între diversele nivele biotice nu este aceea de incluziune. De exemplu nu este sigur că B1 include B2, adică nu orice celulă este un organ. Ceea ce e într-adevăr sigur este că orice organ (sistem la nivelul B2) *este compus* din celule (sisteme de nivelul B1). Cu alte cuvinte, compoziţia oricărui organ este o mulţime de celule. Adică, dacă *x* este un organ (sau membru al mulţimii B2), atunci compoziţia lui *x* este aceea a unei mulţimi incluse în mulţimea B1 (de sisteme celulare). Atunci putem să spunem că nivelul celular *precede* nivelul organal în sensul pe care tocmai l-am explicat."[69]

În ştiinţele exacte, fizică, chimie, biologie etc., faptele observate reprezintă „experienţa sedimentată care ocoleşte întrebarea."[70] Dualitatea aporetic-problematologic permite, consideră Meyer,

---

[69] Mario Bunge, *Ştiinţă şi filosofie*, studiu introductiv, selecţie şi coordonare Călina Mare, în româneşte de Mircea Balaiş, Alexandru Viorel Mureşan, Ioan A. Popa, Dumitru Radulian, controlul traducerii, Acsinte Dobre, Editura Politică, Bucureşti, 1984, pp. 275-276.

[70] Michel Meyer, *De la problematologie*..., p. 320.

ca obiectul cercetării să fie conceput ca rezultat. De unde imposibilitatea interogării faptului ca atare fără a ţine seama de explicaţiile consecutive. Această stare de lucruri conduce inevitabil spre o detaşare clară a problemei de rezolvat de soluţia pe care o propune. Diferenţa este adâncită şi de formele eterogene în care apar, pe de o parte, problemele ştiinţei şi, de cealaltă parte, soluţiile acestora.

Ultima posibilitate vizează *nondiferenţa neproblematologică,* ce ar caracteriza discursul religios, întrebarea nu se distinge de răspuns, iar răspunsul nu se constituie ca tematizare a cuplului indistinct. Este un factor ce determină ca întrebările din acest domeniu să fie unice, la fel ca răspunsurile lor. Se constată o simplă repetiţie, atât a întrebărilor, cât şi a răspunsurilor, fără ca formele lor să fie alterate. Discursul religios, în ansamblul său, vizează elemente structurale ale diverselor credinţe, indiferent de natura lor, care nu se modifică. Apariţia unor deformări ale fundamentelor unei credinţe ar conduce, în cel mai bun caz, la deviaţii şi atunci s-ar lua în calcul o altă formă de credinţă. Discursul religios perpetuează problemele aşa cum au fost ele relevate de către divinitate; o problemă, o dată rezolvată, nu mai acceptă o alternativă. Pentru un creştin, problema apariţiei curcubeului pe cer după ploaie nu va avea niciodată o semnificaţie ştiinţifică, în pofida existenţei uneia, ci va fi semnul legământului pe care divinitatea îl încheie cu oamenii. Discursul biblic, un discurs complex,

care dizolvă elemente ale discursului filosofic (componenta etică, morală), istoric, sociologic, antropologic, ştiinţific etc. poate fi perceput ca discurs care prescrie forma neproblematologică şi nediferenţiată a majorităţii discursurilor religioase pentru creştinism. Drept exemplu, dacă problema nu capătă, prin intermediul divinităţii, o rezolvare tranşantă, sau dacă nu este percepută ca rezolvată, se perpetuează ca enigmă şi nu suportă nici un fel de rezolvare. Acceptă cel mult interpretări:

> „Şi domnul a zis: Nu te apropia aici! Ci scoateţi încălţămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt!”[71].

Din perspectiva problematologică, interpretarea în această manieră nu este altceva decât „substituirea unui răspuns cu un altul”[72] şi rolul ei nu este de a stabili răspunsuri, a rezolva probleme. O interpretare a exemplului anterior o face Sfântul Maxim Mărturisitorul prin ceea ce numeşte *Tâlcuirea duhovnicească a încălţămintei pe care şi-a scos-o Moise*:

> „Poate acest lucru l-a aflat şi acel mare Moise la începutul vieţuirii întru cunoştinţă, când s-a apropiat să vadă în rug lumina tainic închipuită, învăţat de glasul dumnezeiesc, care zicea: *Dezleagă încălţămintele din picioarele tale, căci locul în care*

[71] Biblia, Editura Institutului Biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982, *Ieşirea 3*, p. 70.

[72] Michel Meyer, *Langage et littérature…*, p. 80.

stai e pământ sfânt. A învăţat că sufletul trebuie să se desfacă cu putere de alipirea la toate cele trupeşti, când porneşte prin contemplaţie pe drumul cunoaşterii şi înţelegerii celor mai presus de lume, şi să se înstrăineze prin lepădarea încălţămintelor, cu desăvârşire, de viaţa de mai înainte, ataşată trupului"[73].

Pentru omul credincios divinitatea dezvăluie cuvântul care conţine deopotrivă şi întrebarea şi răspunsul, fără a face o distincţie clară între ele. Unicitatea cuvântului spus de divinitate conduce la repetiţie.

În consecinţă, scopul modelului problematologic, acolo unde el funcţionează pe deplin, este următorul: a) de a afla ce întrebare trebuie să se pună, b) de a demarca problemele solubile de cele insolubile, c) de a preciza ceea ce contează ca soluţie.

[73] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*. *Tâlcuiri ale unor locuri cu multe şi adânci înţelesuri din Sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul*, traducere din greceşte, introducere şi note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1983, p. 186.

II.
Perspectiva problematologică asupra limbajului

1. Genurile filosofiei între disoluţie şi literatură

1.1. Formă şi conţinut: elemente pentru discernerea structurii discursului

Dacă acordăm limbajului calitatea de fundament al discursului, putem lua în consideraţie o definiţie *grosso modo* a acestuia din urmă. Conform acestei definiţii, distingem părţile componente precum şi structura tuturor celorlalte forme de discurs. O astfel de structură ar corespunde exigenţelor impuse de un domeniu sau altul, în funcţie de conţinuturile vehiculate. După gen (ştiinţific sau literar), discursul acceptă un limbaj formalizat sau natural. Perspectiva dihotomică (ştiinţă *vs.* literatură) asupra discursului ar poziţiona filosofia într-o nouă paradigmă, cea comunicaţională, şi ar redeschide discuţia asupra genurilor filosofiei.

Problema formei luată de diferitele genuri filosofice conturează în cultura contemporană un spaţiu de dezbatere generator de răspunsuri, soluţii multiple, ce dau naştere, tocmai prin diversitatea lor, unei noi direcţii în filosofie. În

contemporaneitate, filosofia cunoaşte o mutaţie – fiind percepută ca „artă de a gândi, mai degrabă decât modalitate riguroasă, logic-deductivă". În această împrejurare, „filosofia pare să treacă drept una din speciile literaturii contemporane"[1]. Oferind o nouă imagine, filosofia cunoaşte trei mari tematizări[2] care ar putea să justifice ipostaza de *specie a literaturii contemporane*. Tematizările nu cunosc o evoluţie etapizată riguros, ci se întrepătrund, supravieţuiesc şi se dezvoltă pe aceleaşi coordonate. Ele sunt importante ca imagine de ansamblu a evoluţiei filosofiei, reprezentarea propusă, e drept, nu este uniformă, ci cunoaşte unele accente şi legitimează, până la un anumit punct, forma actuală a filosofiei. Astfel, într-o primă etapă, filosofia aspiră spre un discurs ştiinţific, în care, conform lui Aurel Codoban, sunt incluşi Marx, Freud, reprezentanţii pozitivismului logic sau ai structuralismului francez. Ea asimilează şi, în acelaşi timp, dezvoltă, pe propriul domeniu, noile teorii şi descoperiri ştiinţifice. Dacă, în acest caz, filosofia, ca tendinţă, ţine să fie cât mai aproape sau în pas cu ştiinţa, în cel de al doilea, tematizarea o situează pe un plan diametral opus: cel al literaturii. Filosofia nietzscheeană, existenţialismul, deconstructivismul etc. sunt discursuri filosofice care împrumută forma literaturii. Cea de-a treia tematizare a filosofiei, aşa

[1] Aurel Codoban, *Filosofia ca gen literar*, ediţia a II a, revăzută şi adăugită, Idea Design & Print, 2005,Cluj, p. 8.

[2] *Ibidem*, pp. 5-11.

cum consideră autorul invocat, se realizează prin comunicare şi limbaj, metafilosofie şi, prin autodefinire, ca practică a semnificării. Filosofia se vede pe ea însăşi, în aceste circumstanţe, discurs cultural scindat de practica discursivă, pe de o parte, într-un discurs preponderent monosemic, referenţial, ce trimite direct la obiect şi, de altă parte, un discurs preponderent polisemic. Din prima categorie ar putea să facă parte discursul matematicii, fizicii, chimiei. Tipuri de discursuri ce implică, pe de o parte, precizie, un tip de raţionament logic strict, iar de cealaltă parte refuză figurile de stil, digresiunile, glumele, lirismul etc. şi ar presupune următoarele proprietăţi[3]: 1) simboluri specifice (matematicii, fizicii sau chimiei); 2) conţine termeni specifici; 3) se prezintă sub forma unui raţionament; 4) evită figurile de stil; 5) asertează un anumit număr de fapte; 6) rămâne ermetic pentru profani. Fiecare dintre tipurile de discurs ştiinţific enumerate deţine o serie de elemente care îi definesc sfera şi o particularizează. De pildă, discursul matematic utilizează ca forme de expresie definiţia, demonstraţia, exerciţiul, discuţia, comentariul. Datorită acestor forme considerate unităţi de sine stătătoare, tendinţa

[3] Yves Gentilhomme, *La voie moyenne. Statut discursif du texte mathématique*, în Denis Mieville et Alain Berrendonner avec la collaboration de Christiane Tripet, *Logique, discours et pensée. Mélanges offerts a Jean Blaise Grize*, Peter Lang SA, Edition scientifiques européennes, Bern, Berlin, Frankfurt/M, New York, Paris, Wien, 1997, p. 89.

discursului matematic, şi nu numai, este aceea de a se profila, în aparenţă, fragmentar. Motiv pentru care discursul matematic a fost considerat ca fiind „susceptibil de a fi decupat în minitexte”[4]. În pofida acestei senzaţii de scindare, unitatea textului nu are de suferit.

Discursul preponderent polisemic, autoreferenţial, se prezintă pe sine ca obiect. Autoreferenţialitatea este proprie discursurilor din domenii ca: literatură, istorie, sociologie etc. Acest criteriu de separaţie între discursul ştiinţific şi cel literar a început să funcţioneze abia în prima parte a secolului al XIX-lea; pentru că la sfârşitul secolului al XVIII-lea nu era încă trasată o linie clară de demarcaţie între cele două tipuri de discurs. Chiar *Dicţionarul Academiei Franceze* consemnează o definiţie dată *ştiinţei* care face trimitere la cuvântul *literatură*: „orice gen de ştiinţă şi de doctrină”[5]. La sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul sec. al XIX-lea, stilul în care au fost scrise o serie de opere ştiinţifice sau literare poartă amprenta acestei indistincţii. *Istoria Ştiinţelor Naturii* a lui Buffon este luată, deseori, drept exemplu în acest sens. Opera lui Buffon a fost scrisă utilizând stilul

[4] *Ibidem*, p. 101.

[5]Luis de Bonald, *Des sciences, des lettres et des arts*, (1807), in *Œuvres. Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, Paris, 1852, pp. 294-296, apud. Wolf Lepenies, *Les trois cultures. Entre science et littérature l’avènement de la sociologie*, traduit de l’allemand par Henri Plard, Edition de la Maison des sciences de l’homme, Paris, 1991, pp. 8-9.

literar[6], care pentru acea vreme primează în pofida stilului riguros. Acelaşi lucru se întâmplă şi în cazul operelor literare, de pildă romanele lui Balzac, ce suplineau rolul pe care sociologia îl va deţine ceva mai târziu, caracterizate printr-un discurs ce a renunţat aproape în totalitate la tehnicile literaturii, într-o formă influenţată puternic de ştiinţele exacte. Forma mascată în care ştiinţa este revelată pune în evidenţă un raport cu literatura în care „conţinutul se întreţine cu forma”[7], iar literaţi, filosofi şi teologi precum

> „Massillon, Montesquieu, Bossuet şi La Bruyère sunt reprezentanţii unei literaturi teologice, politice, istorice şi morale; aceştia sunt reprezentanţii disciplinelor în care rezultatele sunt inseparabile de forma în care ele sunt prezentate”[8].

Ruptura dintre discursul literaturii şi cel al ştiinţei este percepută ca fiind semnul modernităţii şi, implicit, al decadenţei. Separarea produsă între discursul ştiinţific şi cel literar a avut implicaţii

---

[6] „Pentru secolul al XVIII-lea, *Istoria ştiinţelor Naturii* a lui Buffon este un best-seller. Primele volume, apărute în 1749, s-au epuizat în câteva săptămâni; opera este reeditată în acelaşi an. În total, în Franţa, au circulat 250 de ediţii populare ale *Istoriei Ştiinţelor Naturii*.” (Wolf Lepenies, *Les trois cultures. Entre science et littérature l’avènement de la sociologie*, p. 2.) Concluzia la care ajunge Lepenies este aceea că opera lui Buffon arată clar faptul că ştiinţele naturii şi literatura puteau până la urmă să creeze un corp comun.

[7] Wolf Lepenies, *op. cit.*, p. 8.

[8] *Ibidem*.

asupra modului în care discursul filosofic a evoluat, dar filosofia nu a putut să renunţe la una în favoarea celeilalte şi, în acelaşi timp, nu poate admite aceste două „genuri" în forma lor pură. Practica discursivă o şi demonstrează; cele două „genuri"[9] se pot regăsi deopotrivă în cadrul aceleiaşi secvenţe discursive, prin alternanţă. Astfel, în discursul filosofic vom regăsi accente ale celor două tipuri discursive primare. E drept însă că în jurul lor se va structura, în funcţie de pregnanţa componentelor ce ţin de ştiinţă sau de literatură, întreaga filosofie şi, aşa cum vom arăta pe parcurs, aceste tendinţe nu pot fi eliminate, ci doar reduse la funcţii precise. Dihotomia ştiinţă –

[9] În lucrarea sa, *Cearta cu filosofia,* eseuri, ediţia a III-a, Humanitas, Bucureşti, 2005, pp. 57-58, Gabriel Liiceanu realizează o departajarea a genurilor filosofiei având ca punct de plecare matrici ale gândirii: 1) *gândirea* este *adresativă*; putem avea de a face cu o *gândire auto-adresativă-monologală, hetero adresativă, monopersonală, pluripersonală, specializată sau nespecializată* – tipuri de gândire cărora le-ar putea corespunde, aşa cum preconizează autorul, anumite tipuri de expresie: *jurnalul filosofic, epistola filosofică, prelegerea filosofică, discursul filosofic, cuvântarea*; 2) *gândirea dialogică – dialogul filosofic*; 3) *gândirea rapsodică,* căreia i-ar corespunde *fragmentul filosofic, aforismul*; 4) *gândirea liber asociativă – eseul filosofic*; 5) *gândirea sever discursivă* cu cele două forme: *discursiv-exhaustivă*, căreia i-ar corespunde *sistemul filosofic, tratatul*, şi cea *discursiv-specializată*, gândire care ar capătă forma *studiului filosofic, monografiei.*

literatură nu poate fi suprimată în favoarea uneia sau alteia. Discursul filosofic le va prelua însă pe amândouă, iar rolul lor va fi redus la acela de instrumente prin intermediul cărora filosofia îşi construieşte propriul discurs.

Aderenţa conţinutului filosofic la forma în care se prezintă atrage atenţia asupra unei alte posibilităţi de definire a discursului filosofic prin *criteriul formei*[10]. Conceptul de formă capătă, în acest context, două accepţii: a) *forma discursivă* – adică dimensiunea exterioară a discursului filosofic; b) *forma conţinutului* – adică articulaţiile interioare ale discursului care, prin congruenţa elementelor, trimit inevitabil la forma discursivă. Un posibil răspuns la întrebarea „ce este discursul filosofic?" ar putea fi conturat dacă s-ar avea în vedere următoarele aspecte: 1) *natura discursului filosofic între un grad zero*[11] *şi abatere*: a) dacă

[10] Constantin Sălăvăstru, *Critica raţionalităţii discursive...*, pp. 17-61.

[11] Noţiunea de grad zero este introdusă de Roland Barthes şi permite o rezolvare a situaţiei pe care teoria clasică a limbajului nu o putea oferi: „...scriitura a parcurs astfel toate etapele unei solidificări treptate: mai întâi obiect al privirii, apoi al acţiunii şi, în sfârşit, al crimei, ea trăieşte astăzi un ultim avatar, absenţa; în aceste scrieri neutre numite aici 'gradul zero al scriiturii', putem surprinde cu uşurinţă însăşi tendinţa unei negări şi neputinţa de a o împlini continuu..." Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Editions du Seuil, 1953, pp. 7-10, în româneşte Roland Barthes, *Romanul scriiturii,* antologie, selecţie de texte şi

discursul filosofic nu are un grad zero la care să se raporteze, atunci sensurile şi semnificaţiile conceptuale puse în circulaţie, înscrise în aceeaşi temă de autori diferiţi, pot fi distincte. Această situaţie are drept consecinţă: b) *discursul filosofic beneficiază de o multitudine de grade zero ale discursivităţi*[12], adică se situează ca abatere de la normă dată de celelalte tipuri de discurs în funcţie de acceptarea sau neacceptarea sensurilor acordate conceptelor utilizate în construcţii discursive diferite. 2) Identificarea *mărcilor receptării discursului filosofic*[13]; comparativ cu alte instanţe discursive, de pildă cea ştiinţifică, ce dispune de mărci de receptare care o particularizează, precum exactitatea, discursul filosofic nu dispune de indicatori proprii care să îi asigure o percepere uniformizată, motiv pentru care *actul de receptare al unui discurs filosofic este unic*. Această situaţie determină două tipuri de condiţionări: a) *extradiscursive şi supraindividuale*, adică toate elementele care ţin de amplitudinea, profunzimea, diversitatea receptării discursului filosofic, receptare ce se desfăşoară pe anumite coordonate spaţiale şi temporale (spaţiul cultural, timpul istoric şi contextul); b) *discursive şi individuale*, condiţionări ce asigură sensurile personalizate şi

traducere Adriana Babeţi şi Delia Şepeţean-Vasiliu, prefaţă Adriana Babeţi, postfaţă Delia Şepeţean-Vasiliu, Editura Univers, Bucureşti, 1987, p. 50.

[12] Constantin Sălăvăstru, *Critica raţionalităţii discursive...*, p. 26.

[13] *Ibidem*, p. 30.

ţine în exclusivitate de cunoştinţele celui care captează discursul.

Înainte de a avea o „formă" vom avea un material de prelucrat, ceva ce trebuie sau dorimsă-l transformăm, de aceea forma este întotdeauna un rezultat la care se ajunge prin utilizarea unor tehnici. O idee poate fi genială, dar, dacă nu este prelucrată, nu capătă forma cea mai adecvată capabilă să o pună în valoare, acea sclipire de genialitate se pierde. O dată însă şlefuită, ideea se îndepărtează de tehnica utilizată în modelarea ei: ceea ce contează e rezultatul final. Poate fi şi acesta motivul pentru care forma exterioară a discursului filosofic a fost percepută ca „accident", „modă" sau „opţiune arbitrară legată de temperamentul filosofilor"[14]. Analiza s-a fixat, dacă se are în vedere o formă unitară a filosofiei, fie ea şi una a conţinutului, pe scrierile fiecărui autor de filosofie în parte, mizându-se pe componentele particularizante, dar avându-se în permanenţă în atenţie elementele comune cu ale altor gânditori. Tema supusă dezbaterii, constituentele necesare configurării curentelor filosofice şi a şcolilor ce aveau fixate în interior unul sau mai multe sisteme filosofice. Rezultatul acestor analize raportate în permanenţă la alte texte propuneau o „imagine uniformizată"[15] a filosofiei.

[14] Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, p. 57.
[15] *Ibidem*.

1.2. Discursul filosofic ca manifestare a limbajului

Discursul filosofic suportă o tipizare sau o departajare în genuri? Sau am putea vorbi, aşa cum face Jan Hacking , despre *genuri indiferente* sau *genuri interactive*?[16] Caz în care genul (kind) desemnează o structură ce permite clasarea indivizilor sau a unor lucruri particulare. Genul indiferent nu ar fi afectat de clasamentul şi de caracterizările impuse, pe când genul interactiv ar reacţiona la aceste clasificări. Ştiinţele naturii ar fi de gen indiferent, pe când cele sociale de gen interactiv – pentru că vizează omul, iar clasificările indivizilor şi ale grupurilor umane le determină, într-o oarecare măsură, identitatea.

Se oscilează între încercările de a stabili o formă discursivă a filosofiei care discerne între genurile cu o valoare şi aplicabilitate predominant didactică şi o perspectivă care conduce la o dizolvare a tuturor genurilor.

> „Nu rămâne decât scriitura ce se scrie pe sine, ca mediu în care fiecare text este întreţesut cu toate celelalte. Fiecare text în parte, fiecare gen particular şi-a pierdut deja autonomia, înainte de a ajunge să se manifeste, în favoarea unui context ce înghite totul şi a unui proces incontrolabil de producere spontană de text. Pe aceasta se bazează primatul

[16] Jan Hacking, *Why'does Language Matter to Philosophy*, apud. Gilbert Hottois, *Philosophies des sciences, philosophie des techniques*, Paris, 2004, p. 92.

retoricii – care are de-a face cu calităţile textelor – faţă de logică, ca un sistem de reguli, căruia nu îi sunt subordonate în mod exclusiv decât anumite tipuri de discurs bazate pe argumentare”[17].

Dacă se acceptă această perspectivă, ce ar permite încercări multiple de analizare a formei filosofiei, atunci genurile filosofiei se dizolvă şi singurul element capabil să facă diferenţa între tipurile de discurs filosofic rămâne limbajul. Faptul că limbajul utilizat de filosofi este unul ce singularizează acest domeniu, „jargonul” filosofilor trasând un contur care nu permite decât celor iniţiaţi să păşească în interior arată, lucrul cel mai important, că în interiorul domeniului înţelesul acordat unor concepte diferă de la autor la autor. Consecinţa directă a acestei situaţii o reprezintă proliferarea sensurilor conceptelor cu care lucrează filosofia. În această privinţă au existat iniţiative care au încercat să stabilească o ordine relativă în interiorul domeniului[18]. Rezultatul unor astfel de

[17] Cf. Jurgen Habermas, *Discursul filosofic al modernităţii; 12 prelegeri*, în româneşte de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, studiu introductiv de Andrei Marga, Editura All, 2000, p. 187.

[18] O astfel de încercare aparţine lui Constant Bourquin, care în primele două decenii ale secolului trecut a iniţiat o anchetă printre filosofii francezi, dorind o clarificare a situaţiei în care se afla filosofia datorită limbajului utilizat şi urmărind să traseze limitele în care filosofii ar putea să scrie texte filosofice. Premisa de la care pleacă Bourquin este tocmai disputa pe marginea limbajului din interiorul filosofiei. Pentru rezolvarea

încercări s-a soldat cu un relativ eşec. Filosofi de prim rang s-au situat pe poziţii ferme şi au sfârşit prin a afirma că:

> „Nu văd deci mare lucru de făcut pentru termenii în *isme*. Să-i lăsăm cum sunt dacă nu vrem să-i suprimăm, ceea ce ar fi totuşi regretabil pentru unii dintre ei: *mecanism* şi *dinamism*, de exemplu, au o precizie relativă şi aduc servicii de estimare (deşi cu *dinamism* începe să se dea greş). Dar să nu uităm că, dacă cele mai bune dintre aceste cuvinte sunt folositoare, nu trebuie întotdeauna să avem încredere în ele”[19].

Practic, cu această ideea se optează pentru acceptarea limbajului filosofic, tolerarea în forma în care a fost pus în act de un filosof sau altul, o asumare şi o discernere între înţelesurile multiple

---

acestei situaţii sondează posibilitatea realizării unui vocabular specializat, care să aparţină disciplinei. Ancheta a fost structurată plecând de la cinci întrebări: 1) Poate filosofia să se exprime în limbajul tuturor? 2) Dacă nu, de ce nu poate? 3) Ce limite să atribuim în acest caz „jargonului” filosofiei? 4) Ce mijloc preconizaţi pentru a unifica vocabularul filosofic? 5) Credeţi că un congres de filosofie ar putea avea în vedere stabilirea unui vocabular filosofic ale cărui interdicţii ar putea stabili pentru limbajul filosofic aceeaşi operă de regularizare împlinită de mai mult de trei secole prin Dicţionarul Academiei pentru limba franceză? Constant Bourquin, *Comment doivent écrire les philosophes?* Editions du Monde Nouveau, Paris, 1923, p. 9.

[19] Răspunsul lui H. Bergson la una dintre întrebările anchetei iniţiate de C. Bourquin, în *Comment doivent écrire les philosophes*?, p. 14.

acordate unui concept în funcţie de context. Filosofia nu poate fi redusă la o singură formă, o construcţie unitară care să îi integreze genurile. Trebuie să admitem, şi în aceasta constă specificitatea filosofiei, că modalităţile sale de manifestare sunt multiple. Ca urmare, orice încercare de analizare a formei filosofiei, mai curând a formelor discursive, implică modalităţi şi instrumente diferite în chiar acelaşi tip de discurs. Accentul este pus pe formă doar ca mijloc de transmitere a ideii.

Pentru a contura cât mai clar sfera conceptului de *discurs* vom lua în calcul o serie de definiţii[20] date discursului în încercarea de a

[20] Perspectivele din care discursul este definit sunt multiple, cele mai multe ne parvin din sfera literară şi din cadrul ştiinţelor comunicării. Un bun exemplu, în acest sens, este dat de teoria lui Habermas dezvoltată în *Preliminarii la o teorie a competenţei comunicative* (Jugen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare*, prefaţă şi îngrijirea versiunii în limba română Andrei Marga, traducerea din limba germană Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf, Editura Politică, Bucureşti, 1983, pp. 197-207), despre discurs. Filosoful german consideră discursul o formă a comunicării alături de acţiunea comunicativă (interacţiunea). Scopul unui discurs este de a restabili, prin întemeiere, un acord problematizat care a existat în acţiunea comunicativă. Motiv pentru care Habermas va vorbi nu despre discurs – sunt eludate articulaţiile formale ale acestuia şi modul de constituire – ci va muta accentul pe finalităţile discursului în raport cu receptorul, vorbind despre *înţelegere* (discursivă). Discursul, deşi se constituie ca

detecta punctele comune. Conceptul de discurs (în special cel literar, în care forma este mai evidentă, datorită acţiunii, modului de prezentare a lucrurilor, evenimentelor) se prezintă, aşa cum consideră Cesare Segre, ca

> „o încercare de a afirma o legătură dintre conceptele ce se prezintă înveşmântate în forma lingvistică, în timp ce limba nu face decât să realizeze mai ales concepte izolate, care aşteaptă să fie puse în

formă distinctă a comunicării, derivă din acţiunea comunicativă. Dacă acest concept beneficiază de o perspectivă liniară, segmentele imediat următoare le-ar constitui interacţiunea şi vorbirea ca acte concrete; discursul fiind o prelungire a acestei forme de comunicare, dar nu în mod direct, ci prin intervenţia unei norme care are capacitatea de a tematiza. Exceptând celelalte instanţe, care în acest cadru nu interesează, între cei doi poli ai comunicării, emitentul şi receptorul, cel vizat în acest caz este receptorul, deoarece el este cel care realizează *înţelegerea*.

Pentru reprezentanţii *New Criticism*-ului discursul marchează diferenţe şi stabileşte identităţi în sensul că s-au considerat anumite limite în ceea ce priveşte utilizarea câtorva tipuri de limbaj. Încercarea de a descoperi elemente care să conducă la identificarea unei specii de limbaj ca opozabilă alteia – de pildă limbajul ştiinţific vs. limbajul literaturii, sau, în cadrul aceluiaşi areal, limbajul poetic vs. limbajul nuvelistic – constituie nucleul în jurul căruia *New Criticism*-ul defineşte discursul – opoziţii numite diferenţe de gen. Paul Above în *Critical Terms for Literary Study*, Edited by Frank Lenticchia and Thomas McLaughlin, The University of Chicago and London, 1990, p. 50.

relaţie între ele pentru a avea semnificaţie de gândire”[21].

Această definiţie ţine cont de distincţia saussureeană dintre limbă şi vorbire[22]: limba este o funcţie socială, un produs pe care individul îl înregistrează în mod pasiv, iar vorbirea reprezintă un act individual al subiectului ce utilizează limba pentru a-şi exprima propriile gânduri. Operând în acest cadru, discursul este structurat astfel: a) *enunţuri* – grupuri de fraze care aparţin unui singur emitent; b) *pauza* – element capabil să impună diferenţa dintre enunţuri emise de persoane distincte; c) *fraza* – unitate sintactică deplină. Cuvintele şi fonemele sunt excluse, ca urmare a lipsei de autonomie în cadrul discursului, însă un discurs se consideră, poate fi constituit dintr-un singur enunţ, iar acesta dintr-o singură frază. Definiţia oferă un cadru mult prea larg, tot ceea ce este spus sau scris poate fi încadrat, dacă propune o semnificaţie vizavi de ceva, în această definiţie. Cu alte cuvinte, s-ar putea afirma că „totul este discurs”. Asupra acestei afirmaţii generalizatoare şi uniformizante ne atrage atenţia Gadamer. Filosoful german pune semnul

---

[21] Cesare Segre, *Istorie-cultură-critică*, în româneşte de Ştefania Mincu, prefaţă de Marin Mincu, Editura Univers, Bucureşti, 1986, p. 322.

[22] Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, publicat de Charles Bally şi Albert Sechehaye, în colaborare cu Albert Reidlinger, ediţie critică de Tulio Mauro, traducere şi cuvânt înainte de Irina Izverna Tarabac, Polirom, Iaşi, 1998, p. 322.

echivalenţei între discurs şi text[23], pe care le defineşte (din acest punct de vedere se apropie de Habermas) ca o „fază a comunicării ce implică un grad de abstractizare”[24]. Sfera textului va fi limitată la ceea ce Gadamer numeşte texte *eminente*:

> „Textul literar este text într-un grad special tocmai prin aceea că el nu trimite înapoi către o acţiune lingvistică originară, ci prescrie la rândul său toate repetările şi toate acţiunile lingvistice; nici o vorbire

[23] Sunt şi autori care operează o distincţie clară între conceptele de discurs şi text. Astfel procedează Alain Berrendonner când vede în discurs mai curând un „ansamblu de manifestări signifiante pe care le actualizează partenerii unei interacţiuni comunicative adică un complex pluricodic planificat ce se compune, pe de o parte, din enunţurile în limbaj natural şi, de cealaltă parte, din ingredientele nonverbale: acţiuni, percepţii, gesturi, imagini, cunoaşteri culturale împărtăşite”; pe când textul ar fi un „ansamblu ordonat de enunţuri realizate succesiv de-a lungul unui discurs”. Distincţia dintre cele două concepte nu implică în mod necesar, după cum afirmă Berrendonner, ca textul să fie o „unitate lingvistică cu pragmatică funcţională. Ea este în mod firesc cerută de practica uzuală a scriiturii, ce consistă în a izola şi a nu nota decât componentele verbale ale discursului”. Alain Berrendonner, *Schématisation et topographie imaginaire du discours*, în Denis Mieville et Alain Berrendonner, (textes recueillis et édites), *Logique, discours et pensée. Mélanges offerts a Jean – Blaise Grize*, Peter Lang SA, Edition scientifiques européennes, Bern, Berlin, Frankfurt/M, New York, Paris, Wien, 1997, p. 221.

[24] H.G. Gadamer, *Adevăr şi metodă*, p. 603.

> nu poate să îndeplinească vreodată în întregime prescripţia pe care o reprezintă un text poetic. Acesta exercită o funcţie normativă care nu trimite înapoi nici către un discurs originar, nici către intenţia vorbitorului, ci îşi are originea în el însuşi (...)"[25].

Ca un text să fie considerat eminent trebuie să fie construit pe o structură ce se bazează pe elemente care nu trimit apoi spre un discurs originar. În cazul discursului/textului filosofic, apariţia jocului de cuvinte, de pildă, ce se caracterizează prin „întreruperea direcţiei naturale de semnificaţie a discursului"[26] duce la individualizarea acestuia, garantându-i autenticitatea. Din cadrul textului, Gadamer exclude: a) *notiţele* – pe care cineva le face pentru a nu uita ceva; b) *comunicarea ştiinţifică* – acest tip de comunicare presupune anumite condiţii şi sfera de adresabilitate este restrânsă în jurul celor ce sunt la curent cu cercetarea comunicată; c) *scrisoarea*[27] – această specie de comunicare

[25] *Ibidem*, p. 611.

[26] *Ibidem*.

[27] M. Roustan nu pare a fi de aceeaşi părere. În lucrarea sa, *La Lettre et le Discours. Méthode et applications*, (sixième édition), Libraire Classique Delaplane, Paris, 1985, pp. 6 -7, Roustan crede că scrisoarea şi discursul sunt unul şi acelaşi gen. Tipul de scrisoare la care se referă Roustan nu este cel obişnuit prin care se poate conversa cu prietenii şi rudele, ci reprezintă un exerciţiu de compoziţie: „Scrisoarea astfel concepută este un Discurs scris. Discursul poate într-adevăr să se adreseze unei adunări întregi dar de

intră în sfera dialogului scris. Pe lângă aceste situaţii se evidenţiază trei forme de comunicare ce resping încadrarea lor ca texte: a) *antitextele* – considerate de Gadamer ca fiind forme ale vorbirii ce se opun transformării în text datorită accentului care predomină. Aici sunt incluse glumele şi ironia, pentru că sunt însoţite fie de gesturi sau intonaţie, fie de o înţelegere comună pe care o reclamă ironia; b) *pseudotextele* – se caracterizează prin preluarea elementelor independente de transmiterea sensului, cu alte cuvinte, componenta lingvistică golită de semnificaţie; traducătorii care „intuiesc" într-un „material de umplutură" un sens autentic distrugând, prin redare, continuitatea textului; c) *pretexte* – afirmaţii comunicative care nu oferă o informaţie reală, ci un interes situat în spatele afirmaţiei, de pildă ideologiile.

Modalităţile de circumscriere ale conceptului de discurs luate ca exemplu pun accentul pe: a) limbă – fie vorbire, fie scriere; b) acţiune comunicativă – ce are ca finalitate înţelegerea; c) fază a comunicării în care conceptul de discurs şi cel de text devin echivalente. Dacă modul de utilizare a limbajului prescrie forma discursului, atunci

---

asemenea unei singure persoane: scrisoarea poate să se adreseze unei singure persoane dar de asemenea unei adunări întregi; mai mult, există scrisori care se adresează unei întregi naţiuni sau universului întreg (proclamaţii, manifeste, prefeţe etc.) (...) scrisoarea ca şi discursul abordează toate domeniile; există identitate în ceea ce priveşte scopul, procedeele, execuţia, avantajele..."

conceptul de discurs nu poate primi o definiție generalizatoare întrucât orice formă de utilizare a limbajului ce nu trimite spre un discurs originar îşi prezervă propria semnificaţie şi poate pune în scenă o nouă structură discursivă. Aceste elemente pot configura o structură capabilă să ofere posibilitatea de a recepta şi analiza, într-o manieră deschisă, tipuri diferite ale discursului filosofic. Dacă se pledează pentru un concept de discurs filosofic mai cuprinzător, trebuie să ţinem cont de diversitatea şi dispersia obiectelor pe care filosofia le studiază. Trebuie să se conştientizeze faptul că tocmai această dispersie şi multitudine deconcertantă a obiectelor, dacă se acceptă o reificare a filosofiei, împiedică filosofia nu numai să dispună de o metodă, ci şi de un areal propriu. Conjuncţia dintre problema supusă analizei, domeniul din care aceasta provine, abordarea filosofică şi apoi receptarea, conduc spre crearea unei structuri discursive supraîncărcate, uneori, şi singulare.

2. Teoria problematologică a referinţei

2.1. Sens şi referinţă în ipostază problematologică

Concepţia problematologică asupra limbajului va avea drept punct de plecare problema constituirii unei teorii globale a limbajului centrată tocmai pe distincţia dintre întrebare–răspuns. Meyer acordă limbajului o importanţă mărită considerând că limbajul ne pune în legătură cu problemele: trebuie să le exprime şi să stipuleze

dacă ele sunt rezolvabile sau nu; mai clar, el trebuie de asemenea să poată exprima soluţii.

Această perspectivă asupra limbajului încorporează teoria substituţionalistă a semnificaţiei dezvoltată de Frege, care conform lui Meyer, derivă dintr-o viziune propoziţionalistă asupra limbajului.

Meyer va prelua în teoria problematologică a referinţei unele părţi din teoria lui Frege, de pildă principiul compoziţiei, dar anumite chestiuni vor fi respinse, începând chiar cu punctul de plecare al teoriei fregeene şi anume:

> „studierea limbajului natural după premisele celui matematic. Noi trebuie mai curând să încercăm a înţelege cum este posibil limbajul ştiinţific plecând de la faptul de limbaj natural, care îl presupune. De unde necesitatea de a pune chestiunea limbajului în general”[28].

Întrebarea asupra limbajului în general este nu numai plauzibilă, ci şi necesară: doar limbajul mai are capacitatea de a opera diferenţe, în ultimă instanţă, între tipurile de discurs şi ne poate indica genul cu precizie. Meyer impută lui Frege faptul că a încercat o analiză a limbajului natural după premisele celui matematic şi că lucrurile ar trebui să stea exact invers pentru că în matematică limbajul apare în forma sa pură. Toate elementele care introduceau în discursul matematic o notă de ambiguitate, consideră Meyer, au fost eliminate prin intermediul simbolismului. Dacă se recurge la

[28] Michel Meyer, *Langage et littérature. Essai sur le sens*, p. 34.

analiza unei propoziţii matematice, teoria lui Frege este capabilă să expliciteze, spune Meyer, modalitatea de funcţionare a limbajului în general. Pentru a clarifica această idee, ar trebui să ne îndreptăm spre un exemplu, care la prima vedere pare a infirma teoria lui Meyer. Un lucru ştiut, teoriile matematicii, prin natura lor *a posteriori*, pornesc de la un fapt concret, adică de la un fapt de limbaj natural, ajungând pe calea abstractizării la un alt tip de limbaj, cel formalizat. Aceasta este şi ordinea în care Frege procedează atunci când începe analiza limbajului în general: de la cel natural. Acest lucru poate fi confirmat şi de o parte din autorii[29] care l-au criticat pe Frege pentru că ei s-ar fi aşteptat la nişte „reguli mai explicite decât cele pentru limbajul obişnuit", pe care Frege le oferă în *Sens şi semnificaţie*. Prin aceste rânduri se sugerează, de fapt, că Frege s-a ocupat mai mult de limbajul obişnuit în detrimentul unuia mai consistent, de ordin ştiinţific. Mergând pe linia exemplificării s-ar putea însă arăta, pentru a se face totuşi o diferenţă, modul în care se formează conceptele în matematică. De pildă, în cazul definirii directe a conceptului de număr[30],

[29] William Kneale, Martha Kneale, *Dezvoltarea logicii*, vol. II, traducere de Sorin Vieru şi Uşer Morgenstern, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975, p. 221.

[30] Vom face abstracţie de maniera în care Frege defineşte numărul. Precauţia se impune. În încercarea sa de fundamentare a aritmeticii pe baze logiciste, Frege nu a luat în calcul modelul semiotic, fără de care o definiţie a conceptului de număr nu este posibilă. În

importantă este relaţia ce se stabileşte, pe de o parte, între acel *ceva* numit *număr* şi celelalte *diferite lucruri* care au primit acelaşi nume:

> „extindem noţiunea despre număr, aşa cum în acţiunea de toarcere a unui fir răsucim fibră peste fibră, iar soliditatea firului nu constă în faptul că o fibră se desfăşoară de-a lungul întregului fir, ci în suprapunerea mai multor fire”[31].

Conceptul în matematică va fi definit ca „idealizare a conceptelor perceptuale”[32] şi va fi ori:

---

lucrarea sa, *Fundamentele aritmeticii. O cercetare logico-matematică asupra conceptului de număr*, în *Scrieri logico–filosofice* (traducere, studiu introductiv, note introductive şi note de Sorin Vieru, colecţie îngrijită de Idel Segall, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977, pp. 92-93), afirmă că „numărul abstract este forma vidă a diferenţei”. Mergând după principiul lui St. Jevons, pe care Frege îl şi citează, ajunge la concluzia că „Putem să facem abstracţie de proprietăţile distinctive ale lucrurilor, înainte de a le reuni într-un întreg, sau să formăm mai întâi un întreg şi să facem apoi abstracţie de natura diferenţelor.” Această posibilitate se dovedeşte a fi păguboasă. Frege crede că noi nu am putea ajunge în acest mod la numărul 10.000, întrucât nu suntem în stare să cuprindem simultan atâtea diferenţe şi să reţinem totodată faptul existenţei lor. Iar dacă toate aceste diferenţe ar fi gândite pe rând, numărul nu ar putea să fie format în întregime niciodată.

[31] Stephan Kőrner, *Introducere în filosofia matematicii*, în româneşte de Al. Giuculescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1965, p. 207.

[32] *Ibidem*, p. 209.

a) concept exact (pur), ori, b) concept inexact (impur); exactitatea sau inexactitatea nefiind altceva decât trăsături intrinseci conceptului şi, prin extrapolare, regulilor de constituire a conceptelor. Pentru ca în domeniul matematicii *ceva* să devină *concept*, se parcurg anumite etape, se îndeplinesc anumite exigenţe: a) un obiect poate căpăta statutul de semn dacă şi numai dacă se poate separa atributul corectitudinii de cel al necorectitudinii. Separarea celor două atribute, aşa cum precizează Kőrner, se realizează prin intermediul unei reguli. În acest caz, regula are un rol important pentru că, fiind o convenţie, ea poate fi încălcată de cel ce realizează separaţia sau poate fi respinsă; b) un semn poate deveni concept doar pe baza unei reguli ce stipulează acceptul cu privire la concept[33]. Conceptul matematic ca „idealizare a conceptelor perceptuale" este rezultatul parcurgerii unui drum ascendent de la un obiect concret ce poate sta ca semn, prin intermediul reglementărilor, la concept. După Kőrner, un concept exact va avea două tipuri de candidaţi: candidaţi pozitivi

[33] Iată ce spune Kőrner în acest sens: „De exemplu, o regulă r pentru atribuirea sau neatribuirea unui semn, să zicem U, unui obiect, aici se va numi o regulă inexactă de referinţă, iar U se va numi concept inexact, dacă sunt îndeplinite următoarele condiţii: Prima condiţie priveşte rezultatele posibile ale atribuirii sau neatribuirii semnului U, obiectelor. Acestea sunt: (a) cazul în care atribuirea lui U unui obiect înseamnă conformarea la r, în timp ce refuzul atribuirii ar însemna violarea lui r, (...)". (*Ibidem*, p. 212.)

şi candidaţi negativi. În cazul conceptelor inexacte se sesizează şi un al treilea tip de candidaţi – cei neutri – care sunt derivaţi printr-o instanţiere a regulilor de atribuire a conceptului faţă de obiect:

> „cazul în care şi atribuirea şi refuzul atribuirii lui U (U este concept în notaţia lui Kőrner) unui obiect ar însemna conformarea la r (prin r se face referire la regulă) în acest caz obiectul este candidat neutru pentru U”[34].

Indiferent că sunt exacte sau inexacte, conceptele matematice au capacitatea de a reduce toate teoriile, prin formalizare, la şiruri de semne. Dacă la un anumit nivel conceptele matematice fac faţă exigenţelor, în stadiile avansate lucrurile se complică, nu mai au puterea de a acoperi, prin intermediul altor reguli, elementele derivate a posteriori care, iniţial, erau încorporate conceptului. Problema se conturează în jurul premisei de la care pleacă limbajul matematic. Un concept matematic se defineşte ca o idealizare a unui fapt concret şi, la un nivel să-i spunem primar, limbajul matematic scapă de această ambiguitate. La un nivel mai înalt, matematica, prin conceptele sale, nu mai poate evacua întreaga echivocitate. În acest punct, între limbajul natural şi cel matematic, structural vorbind, diferenţele nu sunt foarte mari. Iar scopul comun, o spune şi Meyer, ar trebui să fie acelaşi, adică înţelegerea. Dacă scopul limbajului natural coincide cu cel al matematicii, ar fi normal ca limbajul natural să poată căpăta

[34] *Ibidem*.

forma celui matematic, lucru care, dacă se vrea cu tot dinadinsul, se şi poate realiza, problema fiind doar aceea a eficacităţii. Modul de construcţie a conceptelor în matematică devine exemplar pentru un domeniu cum este filosofia. Kant, de pildă, plecând de la modelul oferit de matematică, defineşte conceptul ca *o idee posibilă* sub rezerva că nu i se poate garanta o corespondenţă exactă cu obiectul pentru care stă în relaţie. În matematică se pleacă de la ceva concret, în filosofie, nu. Să luăm drept exemplu următoarea afirmaţie:

> „Despre aceeaşi existenţă deci, de exemplu, despre sufletul omenesc, nu aş putea spune că voinţa lui este liberă şi că în acelaşi timp este supusă necesităţii naturale, adică nu e liberă, fără a cădea într-o contradicţie evidentă, deoarece eu am considerat sufletul în ambele judecăţi în *acelaşi sens*, deci ca lucru în genere (ca lucru în sine), şi fără o critică prealabilă nici nu-l putem considera altfel. Dar dacă Critica nu s-a înşelat, învăţându-ne să considerăm obiectul în *două sensuri*, anume ca fenomen sau ca lucru în sine, dacă deducţia conceptelor intelectului este exactă, dacă prin urmare şi principiul cauzalităţii se raportează numai la lucruri luate în primul sens. Adică întrucât sunt obiecte ale experienţei, aceleaşi obiecte însă, luate în al doilea sens, nu-i sunt supuse: atunci aceeaşi voinţă poate fi gândită, în ordinea fenomenelor (acţiunile vizibile), ca fiind necesar conformă legilor naturii şi deci ca nefiind liberă şi totuşi, pe de altă parte, întrucât aparţine unui lucru în sine, ca nefiind supusă acelei legi, deci ca liberă, fără ca aici să aibă loc o contradicţie. Deci nu pot *cunoaşte* sufletul meu, văzut din acest

> punct de vedere din urmă, prin nici o raţiune speculativă (încă mai puţin prin observaţie empirică), deci nici libertatea ca proprietate a unei fiinţe căreia îi atribui efecte în lumea sensibilă, din cauză că ar trebui să o cunosc în mod determinat în existenţa ei şi totuşi nu în timp (ceea ce-i imposibil, pentru că nu pot baza conceptul meu pe nici o intuiţie): totuşi, pot *gândi* libertatea, adică reprezentarea (al celui sensibil şi al celui intelectual) şi limitarea provenind din ea a conceptelor pure ale intelectului, prin urmare şi a principiilor provenind din aceste concepte”[35].

Nu interesează aici semnificaţiile acordate conceptelor pe care Kant le-a pus în circulaţie, ci modalitatea în care încearcă să construiască o idee posibilă având drept model matematica. Aici sintagma „suflet omenesc” capătă caracteristicile unui concept matematic, mai precis un concept exact, tocmai prin faptul că nu poate accepta şi refuza în acelaşi timp şi sub acelaşi raport situaţia de a fi liber şi aceea de a fi supus necesităţii naturale – sintagma avută în vedere exclude posibilitatea unui candidat neutru. Dar critica oferă posibilitatea, spune Kant, unei perspective duble, ca un obiect să poată fi privit în două sensuri, ca fenomen şi ca lucru în sine (sensibil şi intelectual), adică poate fi dat sau poate fi gândit.

[35] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, traducători Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc, studiu introductiv, glosar kantian şi indice de nume proprii Nicolae Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, pp. 29-30.

Această posibilitate îi este refuzată matematicii, conceptele ei, chiar şi cele pure (exacte), vor avea în permanenţă o componentă perceptuală, chiar dacă ea nu se manifestă în interiorul conceptului; de pildă, în conceptul de număr îşi va face simţită prezenţa în una din speciile sale ulterioare, care devine, astfel, concept impur (inexact), de pildă numerele iraţionale. În cazul „obiectului" filosofic, în această stare de lucruri particulară – sufletul omenesc – şi problema libertăţii sau supunerii acestuia unor necesităţi naturale nu se bazează decât pe subiectivitate, Kant recunoscând de altfel faptul că sufletul nu poate fi cunoscut prin nici o raţiune speculativă. Se instalează aici o ruptură, deoarece obiectivitatea unui concept nu poate fi dedusă din subiectivitatea umană. Utilizarea modelului matematic într-o secvenţă discursivă de altă natură, fie că este vorba de filosofie, sociologie ori altă disciplină care acceptă structuri explicative de natură matematică, poate fi considerată drept un argument bazat pe autoritate, aşa cum a făcut Kant. Aceasta nu înseamnă neapărat că un anumit lucru este greşit, ci pur şi simplu că au existat şi pot exista perspective diferite de a explica, de a construi ceva.

Teoriei sensului şi semnificaţiei pe care Frege a pus-o în circulaţie i s-au adus, de-a lungul timpului, numeroase critici. În celebrul articol *Uber Sinn und Bedeutung*[36], Frege pune bazele teoriei

[36] Gottlob Frege, Uber Sinn und Bedeutung, in, *Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 100, 1892, în româneşte, *Despre sens şi semnificaţie*, în

sensului şi semnificaţiei judecăţilor[37]. Frege consideră că se poate atribui unui nume, cuvânt compus sau semn scris o semnificaţie dar şi un sens. Prin sens Frege înţelege „modul în care este dat obiectul".[38] Semnificaţia, crede Frege, ar fi „lucrul despre care intenţionăm să vorbim"[39]. Frege nu caută sensul şi semnificaţia cuvintelor izolate, accentul este pus pe „contextul propoziţiei"[40], însă acest context nu este depăşit cu toate că sesizează faptul că „o propoziţie exprimă mai mult tocmai

Logică şi filosofie. Orientări în logica modernă şi fundamentele matematicii, vol.XI, editori M. Tîrnoveanu şi Gh. Enescu, Editura Politică, Bucureşti, 1966.

[37] Termenii *Sinn* şi *Bedeutung* au ridicat numeroase probleme în momentul în care au fost traduşi în alte limbi. În engleză *Sinn* a fost tradus prin *sense* , în româneşte *sens*, cel de *bedeutung* prin englezescul *meaning*. Pe filiera engleză, în spiritul lui William Kneale şi Martha Kneale, (traducătorii în română ai lucrării *Dezvoltarea logicii* sunt Sorin Vieru şi Uşer Morgenstern) conceptul de *meaning* a fost tradus prin *referinţă*. În antologia *Logică şi filosofie*, *bedeutung* a fost tradus prin *semnificaţie*; la fel procedează şi Anton Dumitriu în *Istoria Logicii*. Când Meyer vorbeşte despre teoria lui Frege utilizează în franceză, fără să facă vreo distincţie, pentru conceptul de *sinn* doi termeni: pe cel de *sens* şi *signification,* iar pentru cel de *bedeutung* termenul de *reference*. Utilizarea unuia sau altuia dintre cei doi termeni, în acest context, ţine mai curând de calea pe care ne parvine informaţia.

[38] Gottlob. Frege, *Despre sens şi semnificaţie*, în *Logică şi filosofie*, p. 55.

[39] *Ibidem*, p. 57.

[40] *Ibidem*, p. 37.

datorită legăturii cu alta decât exprimă luată singură"[41]. Acest lucru îi este reproşat lui Frege de Meyer, iar în teoria problematologică a referinţei Meyer va extinde contextul (ceea ce Frege, deşi a intuit, nu a dus mai departe), de la propoziţie la text văzut ca întreg şi nu ca o colecţie de propoziţii capabile fiecare în parte să deţină propriul sens şi propria semnificaţie. În analiza sensului şi semnificaţiilor propoziţiilor asertorice, Frege atrage atenţia asupra unui lucru ce va avea repercusiuni asupra modului în care va decurge întreaga structurare a argumentării şi anume: „prin surprinderea unui sens nu avem certitudinea existenţei unei semnificaţii"[42]. Propoziţia conţine un gând. Prin *gând*, consecvent ideii de a elimina orice urmă de subiectivism, Frege înţelege conţinutul obiectiv care poate fi o proprietate comună a mai multor oameni. Între gând şi judecată Frege operează o distincţie: judecata nu reprezintă doar o simplă concepere a unui gând, „ci recunoaşterea adevărului lui"[43]. Distincţia este necesară deoarece Frege admite că unele propoziţii pot avea sens însă nu şi semnificaţie. Semnificaţia unei propoziţii o reprezintă valoarea sa de adevăr. Gândul constituie sensul propoziţiei. Frege demonstrează acest lucru prin intermediul teoriei substituţiei:

> „Dacă vom substitui în ea (în propoziţie) un cuvânt cu alt cuvânt care are aceeaşi semnificaţie, dar un

[41] *Ibidem*, p. 77.
[42] *Ibidem*, p. 57.
[43] *Ibidem*, p. 63.

sens diferit, substituţia nu va putea influenţa semnificaţia propoziţiei”[44].

Teoria problematologică a referinţei va reformula teoria substituţiei. În condiţiile în care sensul nu mai este căutat la nivelul propoziţiei, teoria substituţiei, aşa cum a expus-o Frege, îşi pierde parţial valabilitatea. Meyer spune că propoziţiile nu se găsesc, în limbajul natural, izolate, ci sunt parte a unui întreg, adică a unui text. Doar atunci când se doreşte precizarea unui element, propoziţia este scoasă din context şi numai în acest caz particular teoria substituţiei poate funcţiona aşa cum a precizat Frege. Meyer spune că pot să apară întrebări de genul „Ce este Napoleon?”[45] pentru că iniţial nu a fost înţeleasă propoziţia „Napoleon este învingătorul de la Austerlitz”. Întrebările de acest tip reclamă referinţa – să se specifice, în cazul nostru, cine este Napoleon, ce a făcut acesta până în momentul în care cel ce a pus întrebarea cade pe desemnarea cunoscută şi numele vehiculat nu mai ridică nici o problemă în privinţa identificării:

„Dacă sensul ridică o problemă pentru receptor trebuie să se rezolve această problemă oferind un răspuns care dublează răspunsul iniţial pentru că el pune în evidenţă caracterul de răspuns al acestuia”[46].

Teoria problematologică a referinţei susţine că descoperirea sensului apare din context şi din

[44] *Ibidem*, p. 61.
[45] M. Meyer, *De la problématologie* ..., p. 281.
[46] *Ibidem*.

informaţia deţinută de context, iar sensul unui răspuns este legătura sa cu întrebarea care îl determină. Punctul nodal al chestiunii, şi prin aceasta se aduce o atingere valabilităţii teoriei fregeene, îl constituie faptul că sensul unui enunţ (din perspectiva problematologică orice afirmaţie presupune o întrebare) nu mai depinde de el însuşi, ci de întrebarea pentru care stă ca răspuns. Legătura răspunsului cu întrebarea transferă substituţia la nivelul întrebării: două răspunsuri devin echivalente în raport cu aceeaşi întrebare. Raţionamentul lui Meyer[47] este următorul: „Ion este celibatar" este echivalent cu „Ion este necăsătorit". Dacă întrebarea pentru care stau cele două enunţuri ar fi „formulaţi o propoziţie din trei cuvinte" atunci „Ion este celibatar" este echivalentă cu „Albert este mic". Concesia pe care Meyer o face teoriei fregeene este aceea de a admite că, până la urmă, sensul unui text este determinat de componentele sale, dar nu este redus la acesta:

> „fiecare frază a textului trimite la acesta din urmă (adică la sensul unui enunţ izolat – n.a.) ca la sensul său profund. Aceasta înseamnă, să spunem, că nu putem interpreta aceste fraze independent de context şi mai ales că textul funcţionează ca diferenţiator problematologic pentru că frazele sunt răspunsuri problematologice şi sensul textual este răspunsul apocritic prin care nu se rezolvă

[47] *Ibidem*, pp. 284-285.

problematica textului, textualitatea sa dacă vrem, ci că o dată cunoscut dă coerenţă sensului global”[48].

Problema descoperirii sensului unui text cade în sarcina lectorului. De aceea, Meyer crede că există: a) un *sens literal* a cărui prezenţă semnalată într-un text conduce la scăderea problematicităţii şi b) un *sens figurat* ce face să crească gradul de problematicitate al textului. Dacă, pentru Meyer, sensul unui enunţ ţine şi de întrebarea pentru care stă ca răspuns, pentru Frege propoziţiile interogative[49] introduse prin „cine”, „ce”, „unde”, „când”, „cum” sunt propoziţii circumstanţiale. Diferenţa dintre interogaţii şi propoziţiile circumstanţiale, în opinia lui Frege, nu ar fi decât modul verbului. În consecinţă, propoziţiile circumstanţiale sunt lipsite de semnificaţie, ca propoziţiile subordonate subiec-tive, propoziţii în care „subiectul gramatical nu are un sens de sine stătător”[50] şi propoziţiile atributive cărora le „lipseşte subiectul independent şi astfel posibilitatea de a reda sensul propoziţiei subordo- nate printr-o propoziţie principală independentă”[51]. Oricât s-ar fi străduit Frege să izoleze propoziţiile pentru a le stabili sensul şi semnificaţia într-un mod cât mai precis, apariţia *gândurilor lăturalnice*[52] integrează propoziţia într-un context. Frege atenţionează că nu trebuie să socotim aceste

[48] *Ibidem*, p. 289.

[49] Gottlob Frege, *Despre sens şi semnificaţie, în Logică şi filosofie*, p. 68.

[50] *Ibidem*, p. 69.

[51] *Ibidem*, p. 71.

[52] *Ibidem*, p. 75.

gânduri lăturalnice[53] ca făcând parte din sensul propoziţiei. Cu toate acestea, în momentul în care un gând este rostit, gândurile lăturalnice, deşi nerostite, sunt receptate, spune Frege, de către interlocutor „potrivit unor legi psihologice”[54]. Gândurile lăturalnice uneori însoţesc doar ceea ce este transmis şi nu au nici o legătură cu sensul propoziţiei, alteori dimpotrivă, conduc spre o proliferare a sensurilor şi în aceste cazuri teoria lui Frege devine neputincioasă.

2.2. Sens şi referinţă ca elemente ale procesului de chestionare

Dacă se afirmă: a) „A este poet” propoziţia semnifică faptul că: b) „A este poet”. Această propoziţie (b) este substituibilă frazei originale în măsura în care A (a) este semantic identic cu A (b). Această teorie este numită de Meyer *semantica-Xerox*[55]. Paradoxul care stă la baza acestui tip de semantică îl reprezintă exerciţiul lui Menard, unul dintre personajele lui Borges, care rescrie *Don Quijote* imitat până la limită pentru a nu pierde nimic din original. În aceste circum- stanțe, Meyer se întreabă: „Dacă sensul unei fraze este o frază echivalentă, se poate afirma că sensul unei opere este capacitatea de a se rescrie?” întrebare paradigmatică numită de Meyer

[53] Gândurile lăturalnice despre care vorbeşte aici Frege par a fi ceea ce Collingwood numeşte presupoziţie.

[54] G. Frege, *op. cit.*, p. 76.

[55] M. Meyer, *De la problematologie*..., p. 21.

paradoxul Don-Xerox."[56] Existenţa paradoxului Don-Xerox nu conduce în nici un caz la invalidarea teoriei fregeene, ci doar la reconsiderarea acesteia într-un cadru mai amplu. Posibilitatea revalorificării se poate realiza prin intermediul teoriei problematologice a referinţei, teorie ce se impune imediat ce luăm la cunoştinţă că referinţa trimite întotdeauna, în ultimă instanţă, la interogativi. Prin urmare, concepţia fregeeană a referinţei apare ca „un caz particular al unui processus general"[57].

Dacă, prin teoria sa, Frege urmărea să arate modul de funcţionare a limbajului univoc prin izolarea frazelor, procedeu care are capacitatea de a evidenţia structura internă a propoziţiei graţie principiului compoziţiei (semnificaţia unei propoziţii depinde de cea a componentelor sale) se pare, după Meyer, că acesta şi-a atins obiectivele parţial şi anume:

> „când diferite expresii sunt izolate de situaţiile lor cotidiene, de exemplu când semnificaţia lor internă este problematică, această teorie se relevă de o forţă explicativă de netăgăduit"[58].

Prin intermediul teoriei problematologice a referinţei Meyer crede că s-ar putea ajunge la o anumită înţelegere a fenomenului referenţialităţii, în sensul că s-ar putea afla de ce unii termeni au o referinţă, ce anume indică sensul termenilor şi ce

[56] *Ibidem*, pp. 288-289.

[57] Michel Meyer, *Langage et littérature. Essai sur le sens*, p. 62.

[58] *Ibidem*, p. 36.

anume poate să permită substituţia între fraze. Noutatea pe care teoria problematologică a referinţei o aduce este reprezentată de ruptura legăturii dintre sens şi referinţă, despre care Meyer declară că, „nu este absolut necesară pentru determinarea semnificaţiei în general”[59]. Ruptura devine posibilă ca urmare a faptului că, în cadrul teoriei problematologice, referinţa este adusă la cunoştinţă printr-un proces de chestionare, proces ce se finalizează prin scoaterea la suprafaţă a unui răspuns; în cazul teoriei fregeene, referinţa este dată prin intermediul termenilor şi se manifestă când termenii funcţionează în interiorul propoziţiilor. Dacă, în cazul teoriei lui Frege, referinţa ţine în mod special de obiect, în cazul teoriei problematologice a referinţei obiectul se transformă în răspuns. Specificând ceea ce este, adică o realitate, întrebarea derivă din răspuns şi împreună evidenţiază forma unei realităţi identice. Dacă realitatea încetează a mai fi problematologică referinţa echivalează cu

> „rezultatul procesului de chestionare în care întrebarea prezintă obiectele ca fiind cunoscute mai înainte ca întrebarea să fie pusă”[60].

Referinţa ce menţine un grad de problematicitate ridicat este definită de Meyer ca

> „produs al unui proces de saturare şi de ştergere fie a interogativilor ipotetici şi subiacenţi, fie a

[59] *Ibidem*, p. 63.
[60] *Ibidem*, p.64.

întrebărilor înseşi pentru care aceşti interogativi stau drept mărturie”[61].

Regăsim aici două maniere distincte de a cunoaşte referinţa prin tipul de întrebare care întregeşte un proces de chestionare: a) fie întrebarea este una directă şi vizează un obiect concret, cunoscut în prealabil, fie, b) întrebarea vizează doar manifestări ale unui obiect sau fapt, ceva ce poate aduce atingere obiectului, dar într-o manieră derivată. Meyer vorbeşte în aceste condiţii de posibilitatea de a face distincţie între ceea ce este *referenţial* şi ceea ce este *atributiv*. Cu toate acestea, referinţa primeşte o determinare destul de clară. În primul caz (a), referinţa este determinată printr-o procedură exclusivă şi directă pe când în (b) referinţa este stabilită doar în spiritul celui care pune întrebarea.

Aflăm, în cadrul teoriei problematologice a referinţei, o lărgire a noţiunii de substituţie. Amplificare impusă de surmontarea criteriului de echi-referenţialitate. Dacă sensul unei fraze sau al unui text, spune Meyer, este o altă frază sau un alt text, se creează o imposibilitate: „nu se mai poate enunţa ceea ce se scrie sau spune fără a pune în prealabil un *alt* text sau o *altă* frază şi aşa mai departe la infinit”[62]. Acest cerc vicios, în cazul textelor, se destramă prin intervenţia interpretării, căci interpretarea, din perspectivă problematologică, se concretizează prin „substituirea unui

[61] *Ibidem*, p. 65.
[62] *Ibidem*, p. 80.

răspuns cu un altul”[63] şi, pe de altă parte, prin implicarea unor *procese psihologice*[64]. În aceste condiţii, substituţia poate fi integrată în teoria problematologică a referinţei dacă frazele ar avea capacitatea de a se substitui altora dependente de o întrebare. Substituţia problematologică implică o contradicţie aparentă: pe de o parte, se fondează pe procesul de chestionare şi, pe de altă parte, pe ştergerea procesului interogativ în substituţie. Situație ce își găsește rezolvarea prin distincţia dintre sensul comun „care spune ceea ce vrea să spună exprimând prin spunere acelaşi lucru”[65] şi acceptarea enunţului în calitate de răspuns, chiar dacă într-o manieră refulată. Procesul de substituţie problematologică pare oarecum forţat. Mai ales pentru că acesta, vizând unităţi discursive mari, se confundă, în termenii pe care Meyer i-a utilizat, cu interpretarea. Cum funcţionează procesul de stabilirea a sensului unei unităţi discursive ample? Pentru a răspunde la această întrebare, Meyer nu se poate desprinde cu totul de ceea ce preconiza teoria substituţionalistă a lui Frege. Meyer nu va pleca în mod direct de la o unitate discursivă amplă, ci de la o frază izolată, atât cât practica o îngăduie, pe care o introduce în procesul de chestionare şi caută sensul comun frazei, care poate fi literal sau figurat. Dacă se caută sensul literal al frazei, răspunsul primit închide întrebarea pentru că sensul literal se bazează pe

[63] *Ibidem*.
[64] *Ibidem*, p.81.
[65] *Ibidem*, p. 83.

referenţialitatea termenilor conţinuţi în răspuns. Dacă răspunsul nu suprimă întrebarea nu ne mai aflăm în faţa unui nou răspuns, ci în faţa sensului figurat. Dacă procesul se inversează, adică punctul de plecare îl reprezintă sensul textului, un răspuns aşadar, şi se caută întrebarea care stă la baza acestuia, şi întrebarea obţinută se substituie răspunsului de la care s-a plecat; ar putea să rezulte în urma acestui demers, în viziune problematologică, interpretarea.

La Meyer, limbajul este considerat ca fiind un mediu în care individul poate să-şi exprime gândurile în faţa celuilalt şi are capacitatea, prin intermediul lui, de a formula problemele, întrebările ce îl frământă – limbajul dând posibilitatea ca toate acestea să primească un răspuns. În consecinţă, diferenţa problematologică este transferată limbajului. Acest transfer are consecinţe asupra semnificaţiei acordate întrebării şi răspunsului, chestiune ce nu poate fi tratată prin intermediul teoriei lui Frege. Cuvântul *întrebare* are un sens strict lingvistic, semnificat prin *frază interogativă.* Dacă se au însă în vedere contextele mai largi, atunci acelaşi cuvânt dobândeşte o altă semnificaţie, după cum demonstrează uzajul cotidian al limbajului, aceea de *problemă*. Motiv pentru care Meyer crede că a izola frazele de contextul iniţial înseamnă a suprima sensul lor. Mai mult

> „cuvântul *frază* este deseori folosit pentru cuvântul *propoziţie* şi vice-versa. Noi înşine nu scăpăm de această confuzie. Frazele declarative şi propoziţiile

> sunt imposibil de demarcat unele de altele, mai puţin în aspectele lor lingvistice”[66].

Meyer suprimă conceptul de propoziţie din teoria sa arătând că

> „Propoziţiile nu sunt nici realităţi mentale, nici entităţi metafizice; ele sunt simple introduceri pentru a caracteriza lumea unde frazele pot spune altceva decât ceea ce ele spun sau declară. Acestea lasă loc unui spaţiu între sensul literal şi cel figurat, ceea ce permite conceperea unei lumi lingvistice unde frazele sugerează, evocă, implică (într-un sens care n-are nimic de-a face cu logica), cer, arată sau vorbesc etc.”[67].

De aici decurg câteva elemente ce vor distanţa teoria problematologică asupra limbajului de cea propoziţionalistă; a) *frazele în circumstanţe normale nu sunt izolate, ci se înscriu în contexte de expresie bine precizate*. Prin context s-ar înţelege o „relaţie între utilizatorii de limbaj şi presupoziţiile pe care ei le pun în operă”[68]; b) *frazele nu sunt niciodată separabile de cele pe care le preced şi alături de care sunt inserate într-un context*. (În această privinţă, concepţia lui Meyer asupra utilizării limbajului capătă conotaţii sociologice: fiecare utilizare a limbajului reprezintă continuarea unei utilizări precedente). Această afirmaţie este îndreptată mai curând împotriva încercării de a considera o frază izolată ca exemplu valabil în

[66] *Ibidem*, p. 30.
[67] *Ibidem*.
[68] *Ibidem*, p. 32.

afara tuturor contextelor. Din perspectivă problematologică izolarea unei fraze de contextul iniţial este totuşi posibilă, dar aceasta înseamnă că ea este inserată într-un context nou; c) *frazele izolate sunt abstracţii şi nu pot sta la baza studierii actelor veritabile de limbaj*. În atare condiţii sensul unui discurs nu se reduce la sensul elementelor care îl compun. Frazele nu pot fi analizate independent de context. Conform teoriei problematologice a limbajului, textul funcţionează ca *diferenţiator problematologic*[69], iar frazele sunt răspunsuri problematologice; sensul profund al textului se dovedeşte a fi, în această variantă, un răspuns apocritic care încearcă să soluţioneze definitiv problematica textului. Emergenţa răspunsului apocritic dă coerenţă textului global. Teoria problematologică a limbajului pune la îndemână trei posibilităţi de a discerne diferenţa problematologică. La nivel discursiv, interogativitatea unor fraze se estompează fie prin punctuaţie, fie prin intonaţie. În aceste condiţii, o posibilitate de a marca diferenţa problematologică la nivelul textului ar fi printr-o formulare *explicită*[70]. Întrebarea se află în relaţie directă cu ceea ce este vizat. Cea de a doua cale pentru a indica *diferenţa în forma însăşi* face apel la frazele declarative în opoziţie. O a treia modalitate, este aceea de a *specifica întrebarea astfel încât nici o confuzie să nu se producă*. Aceasta ultimă manieră dă posibilitatea de a

[69] M.Meyer, *De la problématologie…*, pp. 289-290.
[70] Idem, *Langage et littérature*, p. 44.

stipula doar ceea ce contează ca întrebare în cadrul unui text.

Când o frază nu este înţeleasă în prima instanţă, conform teoriei substituţionaliste, aşa cum afirmă Meyer, se spune acelaşi lucru dar cu alte cuvinte: sensuri diferite, aceeaşi referinţă (în virtutea principiului compoziţiei). În cazul teoriei problematologice a referinţei, dacă ceva nu este înţeles într-o primă fază se recurge la o *expansiune interogativă*[71], adică se explică termenii care sunt problematici. Expansiunea interogativă dă naştere la ceea ce lingviştii au numit *propoziţie relativă*[72]. Ea are capacitatea de a asigna o referinţă precisă sau chiar o definiţie a termenului vizat. Propoziţiile relative, consideră Meyer, sunt introduse într-un text prin intermediul interogativelor, fără a păstra totuşi semnele distinctive ale acestora. Rolul unei astfel de propoziţii în cadrul unui text este acela de a delimita întrebarea pe care ea o explică. Meyer numeşte acest procedeu *ştergere a interogativităţii* sau *reintegrarea asertorică a interogativităţii*[73]. Interogativi ca *cine, ce, cum* pot fi analizaţi ca interogativi, dar au şi capacitatea de a reprezenta şi a satisface întrebarea, astfel încât să anticipeze şi eventualele întrebări ale interlocutorului (manieră proleptică). Indicatorii interogativi de acest tip poartă numele de *întrebări circumstanţiale*[74] şi cercetează modalităţile de timp, loc,

[71] *Ibidem*, p. 44.
[72] *Ibidem*.
[73] *Ibidem*, pp. 45-46.
[74] *Ibidem*.

manieră, persoană ale termenilor cu grad înalt de problematicitate. Răspunsurile la acest tip de întrebări funcţionează ca definiţii implicite.

Să supunem analizei următorul fragment:

> „Ce este metafizica? – Întrebarea ne lasă să înţelegem că ar fi vorba despre metafizică. Noi însă vom dezminţi această aşteptare şi vom lua în discuţie doar o anumită întrebare metafizică. Sperăm ca în felul acesta să ne putem transpune nemijlocit în metafizică, cu gândul că numai aşa avem să îi oferim adevărata putinţă de a se înfăţişa de la sine. Avem de gând să începem cu desfăşurarea unei interogări metafizice, să încercăm apoi o elaborare a întrebării, pentru a sfârşi cu răspunsul pe care acesta îl poate primi”[75].

Din perspectiva teoriei problematologice a referenţialităţii întrebarea „ce este metafizica?” reprezintă o întrebare circumstanţială, ce vizează esența metafizicii. Întreg studiul ce urmează acestei interogaţii nu este altceva decât o expansiune interogativă ce vizează explicitarea doar a unuia dintre termenii ce compun întrebarea. Descompunând întrebarea vom avea interogativul circumstanţial „ce”, predicatul „este” şi subiectul „metafizica”. Termenul cu gradul de problematicitate cel mai înalt pare a fi metafizica, dar Heidegger „dezminte această aşteptare” şi, în consecinţă, va

[75] Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, traducere şi note introductive Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, Editura Politică, Bucureşti, 1988, p. 33.

extinde termenul „este"; explicaţia acestui termen va satisface interogativul „ce" şi printr-o manieră derivată subiectul „metafizica".

Indicatorii interogativi *când, unde, cine, cum* sunt, după Meyer, înzestraţi cu o *funcţie de saturare*[76]. Compuşii unei propoziţii care răspund la acest tip de indicatori fie au un grad scăzut de problematicitate, fie sunt neproblematici. În unele situaţii aceşti indicatori dispar. Meyer presupune că termenii sunt literalmente comprehensibili în interiorul propoziţiei şi referinţa lor este cunoscută şi nu mai are nevoie să fie specificată prin expansiune interogativă. Atunci când se afirmă: „Mihai Eminescu ..." subiectul va cunoaşte o expansiune interogativă în cazul în care el ridică una: „Cine este Mihai Eminescu?" Aceasta cere, în mod necesar, un răspuns ce va indica subiectul, adică referinţa sa. În cazul în care locutorul nu cere această extindere, se presupune că el ştie deja la ce se referă termenul şi ca atare interogativul se şterge.

3. Actul interpretării în calitate de questionnement

3.1. Interpretare a scriiturii

Sintagma *interpretare a scriiturii* reclamă de la bun început câteva lămuriri. Ar fi vorba de modul în care aceste două concepte au fost utilizate în

[76] M. Meyer, *Langage et littérature*, p. 49.

mediul filosofic, retoric sau literar, accentuând mai ales funcţiile atribuite. Evidenţierea acestor aspecte va contribui la precizarea acurată a modului în care interpretarea scriiturii se impune, fie că îşi conservă prerogativele sau şi le modifică, în noul mediu preconizat de problematologie.

Conceptul de scriitură, aşa cum a fost pus în circulaţie de Roland Barthes, pare a se contura ca „realitate formală independentă de limbă şi stil”[77]. Limba şi stilul, prin rolul atribuit de Barthes, reprezintă elementele ce anulează parţial independenţa anunţată a scriiturii. Dacă în cazul limbii se menţine o anumită distanţă faţă de scriitură, întrucât limba reprezintă „un corp de prescripţii şi deprinderi, comun tuturor scriitorilor unei epoci (...) un obiect social prin definiţie nu unul prin alegere”[78], spaţiul dintre scriitură şi stil se diminuează treptat. Stilul este definit de Barthes ca o „ecuaţie care uneşte intenţia literară şi structura carnală a autorului”[79]. Ceea ce ar conduce la diminuarea distanţei dintre scriitură şi stil, la o anumită dependenţă a scriiturii faţă de stil o constituie afirmaţia târzie a lui Barthes conform căreia „înainte de orice, stilul este, într-un fel,

[77] Roland Barthes, *Le Degré Zero de l’Ecriture*, Editions du Seuil, 1953, pp. 7-10, în româneşte, *Romanul scriiturii*, antologie, selecţie de texte şi traducere Adriana Babeţi şi Delia Sepeţean-Vasiliu, Editura Univers, Bucureşti, 1987, p. 53.

[78] R. Barthes, *Le Degré Zero de l’Ecriture*, pp. 13-20.

[79] *Ibidem*, p. 20.

începutul scriiturii”[80]. Astfel, o plasare echidistantă a scriiturii între limbă şi stil nu este pe deplin posibilă. În pofida acestei uşoare ambiguităţi, conceptul de scriitură capătă consistenţă şi o utilizare aproape generalizată, substituind conceptele de discurs şi text, datorită funcţiilor pe care Barthes i le atribuie şi care derivă în mod direct sau indirect din situarea scriiturii între limbă şi stil. Modul de utilizarea a limbii, de pildă, îl conduce pe Barthes la distincţia dintre *scriitor* şi *scriptor*[81]. Din acest punct de vedere primul va îndeplini o funcţie, în timp ce al doilea o activitate, adică aceea de a explica, instrui sau depune mărturie. Pentru exercitarea funcţiei, scriitorul utilizează două tipuri de norme; a) tehnice: de compoziţie, gen şi scriitură; b) artizanale: de corectare, perfecţionare a textului. Pentru scriitor cuvântul reprezintă o structură şi are capacitatea de a transforma în mod radical, aşa cum afirmă Barthes

> „întrebarea pusă lumii într-o interogaţie asupra scrisului; pe *de ce* în *cum.* Iar miracolul, dacă putem spune aşa, este că această activitate narcisică naşte mereu, de-a lungul unei literaturi seculare, aceeaşi întrebare – *de ce?*. Închizându-se în *cum să scriu*, scriitorul regăseşte până la urmă

[80] Roland Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Editions du Seuil, 1975, p. 80.

[81] Idem, *Le Degré Zero de l'Ecriture*, pp. 7-10.

întrebarea deschisă prin excelenţă: de ce lumea? Care este scopul lucrurilor? (...)"[82].

Pentru scriptor, acelaşi element, cuvântul, nu reprezintă decât un mijloc. Dacă se ia în calcul diferenţa de aplicare a limbajului în cele două cazuri distincte (scriitor şi scriptor), atunci scriitura va juca roluri diferite: a) în calitate de efect al modului de utilizare a limbajului de către scriitor, scriitura impune un „dincolo al limbajului". Prin intermediul acestei funcţii se constată o evoluţie a limbajului, căci fiecare epocă istorică în parte impune un anumit tip de scriitură[83]; b) scriitura, prin intermediul scriptorului, are capacitatea de a comunica sau exprima ceva în mod direct. Chiar dacă Barthes nu rămâne cu totul fidel acestei dihotomii, scriitor/scriptor; căci pentru epoca noastră tipul hibrid scriitor-scriptor pare a fi mult mai eficient, după cum afirma chiar Barthes. Or, să se renunţe cu totul, propunea acelaşi autor, la termenul de scriitor în favoarea

[82] *Ibidem*, p. 10.

[83] Barthes exemplifică modul în care o epocă istorică îşi pune amprenta asupra scriiturii, mai ales în cazul literaturii: „...unitatea ideologică a burgheziei a produs o scriitură, şi că în epoca burgheză (adică cea clasică şi romantică), forma nu se putea scinda pentru că nici conştiinţa nu era sfâşiată: mai apoi, dimpotrivă, din momentul în care scriitorul nu a mai fost un martor al universalului şi a devenit o conştiinţă nefericită (pe la 1850), primul gest a fost să opteze pentru angajarea formei sale, fie asumîndu-şi, fie respingînd scriitura trecutului." – *Ibidem*.

proiectului adus în atenţie de Fourier care numeşte „inventor (şi nu scriitor sau filosof) pe cel ce dă la iveală noi formule”[84]. Rolul scriiturii este de a transforma subiectul pe care scriitura îl vizează într-un moment sau altul, într-un obiect. Căci comunicarea directă, explicită a unui sentiment, de pildă, transformă, prin descriere, elementul descris în obiect. Acest proces de reificare nu poate fi depăşit prin intermediul elementelor stilistice care însoţesc scrierea pentru că, prin însăşi natura sa, scrierea este fixare a ceea ce este spus. Situarea scriiturii în proximitatea conceptului de stil are repercusiuni asupra modului în care, conform problematologiei, se poate realiza interpretarea. În primul rând scriitura (text sau discurs) reprezintă materia supusă interpretării; în plan secund scriitura, prin intermediul stilului, face trimitere directă la retorică. Pentru a evita, aşa cum problematologia o cere, constituirea unei „istorii” a conceptului de interpretare, Meyer pune în chestiune conceptul de interpretare şi ia ca *punct de plecare* teoretizarea întreprinsă de Ricoeur. Aşadar aceste elemente vor sta la baza tematizării conceptului de interpretare în cadrul proiectului problematologic. Pentru a evidenţia concepţia lui Meyer asupra interpretării se impune o radiografiere a modului în care Ricoeur stabileşte premisele procesului de interpretare. Tributar distincţiei lui Saussure dintre limbă şi vorbire,

[84] Roland Barthes, *op. cit.*, p. 10.

Ricoeur instituie o diferenţă între discurs şi text[85]: 1) *discursul este eveniment*. Pentru Ricoeur înseamnă: a) discursul este realizat temporal şi în prezent – în opoziţie cu sistemul limbii care este virtual şi în afara timpului; b) discursul trimite la locutor prin intermediul unui ansamblu complex de indicatori – limba, consideră Ricoeur, nu are subiect; c) discursul se referă, în calitatea lui de eveniment, întotdeauna la ceva (o lume pe care o descrie, exprimă, reprezintă) – pe când semnele limbajului trimit la alte semne în interiorul aceluiaşi sistem. Consecinţa acestei particularităţi, crede Ricoeur, face ca sistemul limbii să fie lipsit de subiectivitate. Dacă discursul deţine particularităţile vorbirii, atunci: 2) *textul este un discurs fixat prin scriere*. Scrierea ca fundament al interpretării reclamă: a) lectura ca element intermediar dintre text şi interpretare; lectura textului făcând posibilă interpretarea; b) textul separă actul scrierii de actul citirii, spune Ricoeur, în doi versanţi care nu comunică; cititorul este absent din scriere; scriitorul este absent din lectură; c) sarcina lecturii ca interpretare este aceea de a realiza referinţa textului. În cadrul problematologiei lucrurile sunt uşor simplificate. Meyer exclude distincţia dintre discurs şi text. Baza pe care interpretarea se realizează este limbajul în forma sa scrisă cu capacitatea de a pune probleme şi, în acelaşi timp, de a le rezolva.

[85]Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, traducere de Vasile Tonoiu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 95-115.

Punctul în care se intersectează concepţiile celor doi autori, Ricoeur şi Meyer, în privinţa interpretării îl reprezintă conceptele de explicaţie şi comprehensiune. Dacă până la Ricoeur explicaţia şi comprehensiunea erau văzute ca elemente ale unor domenii diametral opuse, explicaţia fiind proprie ştiinţei, iar comprehensiunea ştiinţelor spiritului, autorul *Eseurilor hermeneutice* sesizează că sferele celor două noţiuni se suprapun într-o mare proporţie:

> „Explicaţia şi comprehensiunea aproape coincid. Atunci când nu înţeleg în mod spontan, îţi cer o explicaţie; explicaţia pe care mi-o dai îmi permite să înţeleg mai bine. Explicaţia nu este aici decât o comprehensiune desfăşurată prin întrebări şi răspunsuri”[86].

Modalitatea în care comprehensiunea se desfăşoară, conform opiniei lui Ricoeur, corespunde cadrului pe care problematologia îl presupune ca esenţial: cuplul categorial întrebare–răspuns.

3.2. Semnificaţia textului ca totalitate

O descripţie a procesului de interpretare în limitele impuse de teoria problematologică pleacă de la ideea că a interpreta un text nu înseamnă a-i da un sens – fie unul mai mult sau mai puţin întemeiat. A lua în calcul o astfel de posibilitate ar însemna, după Meyer, să considerăm interpretarea o simplă substituţie. Situaţia poate fi depăşită dacă interpretarea se orientează în mod exclusiv spre

[86] *Ibidem*, p. 138.

text, pentru a sesiza pluralitatea, adică semnificaţiile textului care nu se manifestă ca o reformulare literală a frazelor ci, cum spune Meyer

> „apare ca răspuns non-literal cu privire la diferitele propoziţii care-l conţin. (...) Textul este la modul figurat o întrebare. El cere un răspuns figurat cu privire la răspunsurile date în text, un răspuns (sau mai multe răspunsuri) care stipulează natura textului ca răspuns la această chestiune figurată"[87].

Textul se prezintă sub forma unor fraze interconectate. Problematologia stipulează imposibilitatea decontextualizării frazelor care intră în componenţa unui text; pentru că în situaţiile concrete de comunicare nu ne vom întâlni cu fraze izolate; în permanenţă acestea se vor plasa într-o situaţie care va face apel la o anterioritate. Relaţia stabilită între frazele care compun un text este numită de Meyer *textualitate*[88] şi depăşeşte legătura bazată pe conţinutul vehiculat de fiecare frază în parte, dar este dependentă de text ca unitate. În condiţiile pe care problematologia le impune, interpretarea unui text se poate face doar dacă semnificaţia este considerată a fi o relaţie ce se stabileşte între întrebare şi răspuns. În concepţia lui Meyer, a interpreta un text ar însemna *căutarea unei semnificaţii a textului ca totalitate*. Între textualitate şi semnificaţia textului ca totalitate apare un mediator capabil să scoată în

[87] Michel Meyer, *Langage et littérature. Essai sur le sens*, p.95.

[88] *Ibidem*, p. 96.

evidență ceea ce textul semnifică în totalitate, în termenii utilizaţi de Meyer, *cheia cărţii*[89], rol atribuit retoricii. În acest context retorica pare a avea atribuţii şi o structură uşor diferite de cele care i-au fost conferite în *Questions de rhétorique: langage, raison et séduction*, lucrare în care retorica este definită ca negociere a distanţei[90] dintre subiecţi. Această negociere are loc prin limbaj, iar distanţa, după Meyer, ar constitui chiar miza retoricii. Definiţia dată de Meyer retoricii stipulează că această disciplină este „negocierea distanţei dintre oameni în legătură cu o problemă”[91]. Structura pe care Meyer aşează, într-o primă fază, retorica, pare a fi un model de comunicare redus la elementele sale esenţiale:

[89] *Ibidem*, p. 95.

[90] În lucrarea, *Principia Rhetorica*, Ouvertures Fayard, 2008, Michel Meyer arată că noțiunea de distanță între indivizi sau de diferență este marcată de gesturi, postura corpului, mimică, intonație, pe de o parte și, pe de altă parte, implică elemente de proxemică: distanțe spațiale ce se instalează între oameni. Distanța sau diferența dintre indivizi este analizată mai degrabă din perspectiva retorică întrucât fiecare atitudine, gest etc. sunt dictate de raporturile care se instalează între ethos (efectiv și proiectiv) și pathos (efectiv și proiectiv) mediate de logos. Efectivitatea și proiectivitatea sunt elemente care trimit spre situații concrete (efective) sau ipotetice (proiective). Meyer, *Principia rhetorica*, pp. 227 -242.

[91] Michel Meyer, *Questions de rhétorique: langage, raison et séduction*, Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, 1993, pp. 22-23.

orator, auditor şi discurs, ca element care face legătura între orator şi auditor. Acestei structuri îi corespunde o structură subiacentă calchiată după Aristotel: oratorul este simbolizat prin *ethos* (credibilitate, onorabilitate, în general elemente care compun caracterul oratorului şi cu care se prezintă în faţa auditorului); auditorul este simbolizat prin *pathos* (se acţionează asupra auditorului pentru a-l convinge prin intermediul emoţiilor, seducţiei şi chiar a argumentelor raţionale – toate acestea trebuie să se adreseze pasiunilor auditorului); prin *logos* discursul devine cea mai obiectivă componentă structurală a retoricii, ce poate fi ornamental sau argumentativ. Această concepţie, posterioară celei vehiculate în *Littérature et langage. Essai sur le sens* (1992), este diferită în unele puncte. Dacă în *Questions de rhetorique…*, Meyer vorbeşte de un *discurs ornamental*, în *Littérature et langage…*, Meyer pune la îndoială existenţa în sine a unui discurs retoric:

> „un discurs retoric *per se* nu există. Dacă ar exista, (...) ar fi ideal pentru teoreticieni, pentru că s-ar putea trasa o linie despărţitoare netă între discursul literar şi non literar”[92].

Echivalenţa între discursul ornamental şi discursul retoric se impune pentru că Meyer consideră stilul un element ornamental, iar „varietatea ornamentelor corespunde unei multiplicităţi echivalente figurilor de stil”[93]. Rolul figurilor de stil,

[92] *Ibidem*, p. 110.
[93] *Ibidem*, p. 101.

care de altfel se pot regăsi nu numai în discursul literar ci în toate tipurile de discurs, inclusiv cel ştiinţific, este acela de a vehicula un adevăr subiacent ce poate fi exprimat. Practic, textul conţine întotdeauna, pe lângă o exprimare directă, şi acel ceva ce nu poate fi spus decât indirect, prin intermediul retoricii. Aici apare o problemă, şi anume aceea că retorica, în calitatea pe care Meyer i-a atribuit-o, de a aduce la suprafaţă semnificaţia textului ca totalitate, nu se mai poate extinde şi asupra exprimărilor directe. Aspect pe care Meyer îl corijează prin intervenţia argumentării în calitate de noţiune problematologică ce se alătură retoricii şi care poate reuni ceea ce este spus explicit cu exprimarea implicită. Din punct de vedere problematologic argumentul este

> „raţiunea de a opta pentru un anumit răspuns (sau soluţie) la o întrebare (sau problemă), alta decât chestiunea directă la care argumentul serveşte de răspuns”[94].

Cuplul retorică-argumentare cere auditorului să aleagă o concluzie în care autorul nu vrea sau nu poate să se implice în mod direct. Răspunsul dat poate interveni aici ca o

> „imputaţie de intenţionalitate, *autorul a vrut să spună* sau o proiecţie din partea destinatarului care atribuie autorului sau textului o problematică pe care o derivă de fapt din propria sa perspectivă”[95].

[94] *Ibidem*, p. 98.
[95] *Ibidem*, p. 106.

Auditorul discursului sau lectorul textului de altfel realizează: 1) o înţelegere imediată, adică are capacitatea de a infera direct afirmaţia cu o întrebare pe care o presupune ca fiind pusă de orator în spatele afirmaţiei; 2) intenţia oratorului sau autorului se relevă prin modalitatea în care frazele sunt structurate şi nu trebuie să fie percepută, după cum consideră Meyer, drept un concept explicativ. De pildă, discursul non literar este, din punctul de vedere al intenţiei, transparent, în sensul că subliniază intenţiile autorului şi se identifică cu ceea ce textul exprimă. În cazul în care autorul ascunde intenţia, discursul ficţional reprezintă aici un bun exemplu, descoperirea acesteia, spune Meyer, nu serveşte la nimic dacă textul nu vorbeşte despre aceasta; 3) o interpretare a ideilor care indică unitatea textului, această interpretare vizează, conform lui Meyer, efectul retoric al textului, adică vehiculează implicit o credinţă.

Procesul de interpretare în calitate de questionnement nu caută să expună întrebările care ar sta în spatele afirmaţiilor cuprinse într-un discurs sau text, ci, fie text, fie discurs ţinut în faţa unui auditoriu, se manifestă ca întrebări ce necesită un răspuns la problemele pe care le ridică. A interpreta un text în manieră problematologică presupune, la o primă lectură, o înţelegere imediată care, conform lui Meyer, se realizează succesiv pe măsură ce procesul lecturii se desfăşoară. Intenţia autorului se regăseşte în structura textului oferit; iar interpretarea globală,

cheia cărţii, cum o numea Meyer, aparţine de fiecare dată lectorului, în virtutea efectului retoric pe care textul îl pune în mişcare.

III.
Rolul principiilor logicii clasice în procesul chestionării

1. Categorizarea problematologică – spre o structură formală a întrebării

1.1. Presupoziţiile întrebării

Comunicarea, fie ea de natură ştiinţifică sau simplă transmitere de informaţii, se polarizează în jurul unor întrebări mai mult sau mai puţin explicite. Dacă ordinea aceasta este inversată, ne aflăm în postura ascetului care a petrecut o bună parte din viaţa sa meditând în pustie şi care, vrând să împărtăşească oamenilor rezultatul la care a ajuns, a procedat asemenea nebunului lui Nietzsche. A intrat în primul oraş întâlnit în cale şi a început să strige, de parcă ar fi avut o marfă de vândut, „Cine are o întrebare? căci eu am un răspuns!" Ce anume face ca o întrebare să apară, ce determină ca o întrebare să poată primi nu un singur răspuns, ci mai multe? De unde nevoia unei analize situată cumva înainte ca actul punerii întrebării să se realizeze.

Când cineva îşi face cunoscut propriul gând prin intermediul cuvintelor, ceea ce comunică celuilalt reprezintă, se pare, doar o parte a ceea ce el avea în minte în legătură cu gândul deja spus.

Nu vorbim aici de nici un fel de autocenzură, de triere a gândurilor ce *se cade* a fi spuse, sau nu se cade a fi spuse cuiva. Nu poate fi vorba nici de o situaţie oarecare ce ar impune păstrarea unei tăceri asupra unui lucru despre care se cuvine să nu vorbeşti; un gen de eleganţă în comunicare pe care Gadamer a numit-o *tact*[1]. A avea tact, din acest punct de vedere, înseamnă a trece peste un lucru, însă această trecere cere a avea în vedere acel lucru tocmai pentru depăşirea lui: „tactul ne ajută, spunea Gadamer, să păstrăm o anumită distanţă. El evită tot ceea ce este scandalos, intimitatea excesivă şi lezarea sferei private a persoanei”[2]. Problema s-ar putea ivi în momentul în care gândul este transpus în cuvinte, pentru că ceea ce a fost convertit în cuvânt reprezintă doar o parte din ceea ce a fost gândit. Practic, niciodată un gând nu va apărea transpus în cuvinte în forma lui iniţială şi acest lucru nu se datorează numai faptului că omul ar putea gândi şi altfel decât prin intermediul cuvintelor, ci pentru că „printre acestea (adică printre gândurile neexprimate – n. a.) există câteva care se opun relaţiei caracteristice dintre gând şi declaraţie; acestea nu reprezintă doar contextul, ci reprezintă presupoziţiile”[3].

[1] Hans Georg Gadamer, *Adevăr şi metodă*, p. 24.

[2] *Ibidem*, p. 24.

[3] R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Revised Edition with: *The Nature of Metaphysical Study, Function on Metaphysics in Civilization, Notes for an Essay on Logic*, Edited with an introduction by Rex Martin, Clarendon Press, Oxford, 1998, p. 21.

Pentru Collingwood, presupoziţia creează o breşă în relaţia care se instalează la nivelul transpunerii gândului în cuvinte. Collingwood analizează presupoziţiile plecând de la modul definirii unui lucru sau conferirii unui scop, în funcţie de modalităţile gândirii: a) în cazul unei *gândiri neştiinţifice*, fără metodă şi întâmplătoare, translarea gândului în cuvinte întâmpină dificultăţi; acesta apare „neşlefuit, drapat, precum o ancoră ce este scoasă din adâncuri, cu alge marine şi moluşte lipicioase”[4]; b) *gândirea ştiinţifică*, caracterizată prin sistematicitate, se dovedeşte a fi prealabilă gândirii neştiinţifice, dar dependentă de aceasta. Pentru Collingwood, în gândirea ştiinţifică „gândirea gândurilor este în acelaşi timp gândirea conexiunilor dintre ele”[5]. În presupoziţie, Collingwood găseşte afirmată o întâietate logică şi nu una legată de timp, unde „înainte” ar semnifica nu o anumită cronologie a luării deciziei, ci are în vedere faptul că presupoziţia se află situată în permanenţă înaintea întrebării şi că „nici o întrebare nu poate să apară dacă nu este făcută o presupoziţie”[6]. De pildă, atunci când Socrate îl întreabă pe Theaitetos:

> „Aceasta, dacă cineva ar întreba: este, oare, posibil ca cineva, devenind la un moment dat cunoscător al unui lucru şi având încă amintirea acelui lucru şi păstrându-i-o în timp, să nu aibă, în momentul în care îi revine amintirea lucrului, cunoaşterea

[4] *Ibidem*, p. 22.
[5] *Ibidem*, p. 23.
[6] *Ibidem*, p. 21.

> acelui lucru însuşi de care îşi aminteşte? După cum se vede, am provocat o avalanşă de cuvinte, vrând să întreb dacă e posibil ca cineva, care a învăţat un lucru şi şi-l aminteşte, să nu îl cunoască?"[7]

este clar că pleacă de la presupoziţia că, pentru om, cunoaşterea *este posibilă* în anumite circumstanţe şi condiţii. Ar fi vorba, aici, de o presupoziţie de posibilitate: *Este oare posibil?.* Ideea posibilităţii cunoaşterii trebuie să fie anterioară punerii întrebării. Exemplu dat ar putea să pară prolix. Acest neajuns este compensat de faptul că, prin intermediul exemplului, se atinge una dintre cele mai importante probleme pe care Collingwood le analizează în *An Essay on Metaphysics.* În această lucrare, R. G. Collingwood încercă să pună bazele *teoriei presupoziţiilor*, care, conform celor scrise de autor, a fost cu totul neglijată de logicieni. Teoria presupoziţiilor este cea care stă la baza dezvoltării metafizicii şi Collingwood o va dezvolta într-o manieră pur formală. Sistemul formalizat al lui Collingwood acceptă un număr de şase propoziţii, şase definiţii şi două note. Collingwood vede propoziţiile în calitate de „entităţi logice şi nu lingvistice"[8]. Prima propoziţie a sistemului

[7] Platon, *Theaitetos*, *Opere*, vol. VI, Ediţie îngrijită de Constantin Noica şi Petru Creţia, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p.209.

[8] R.G. Collingwood, *O autobiografie filosofică*, Studiu introductiv Stephen Toulmin, traducere Florin Lobonţ şi Claudiu Mesaroş, Prefaţă la ed. Românească,

stipulează că fiecare afirmaţie pe care cineva o face survine întotdeauna ca răspuns la o întrebare şi din această cauză o întrebare este logic anterioară propriului răspuns. La baza fiecărei întrebări Collingwood afirmă că se află o presupoziţie. A presupune înseamnă „a închipui ca act al liberei alegeri”[9]. Eficacitatea logică a presupoziţiilor nu depinde de existenţa verificabilităţii, pentru că, spune Collingwood, nu depinde de existenţa adevărului, ci numai de existenţa presupoziţiei. O presupoziţie poate fi relativă sau absolută. În primul caz, presupoziția relativă joacă un rol dublu: poate sta atât la baza unei întrebări, cât şi la concretizarea unui răspuns, dar a unui răspuns ce stă pentru o altă întrebare; pe când o presupoziție absolută este implicată doar în producerea întrebărilor, niciodată însă a răspunsurilor.

Având în vedere că o propoziţie este „ceea ce este afirmat, şi indiferent de ceea ce este afirmat este afirmat ca răspuns la o întrebare”[10], presupoziţia care ar putea sta la baza întrebării este cuprinsă, la nivelul emiterii, în întrebare. Pentru Collingwood, „fiecare afirmaţie pe care cineva o face survine întotdeauna ca răspuns la o întrebare”[11].

James Conelly, postfaţă Florin Lobonţ, Editura Trei, 1998, p. 59.

[9] Idem, *An Essay on Metaphysics*, p. 25.

[10] *Ibidem*, p. 21.

[11] *Ibidem*. Când Collingwood vorbeşte despre afirmaţii, el ia în calcul nu numai afirmaţiile făcute în mod public de către o persoană, ci şi afirmaţiile pe care

În cazul în care, în mod conştient, presupoziţia emerge din întrebare, aceasta nu se constituie ca răspuns, ca afirmaţie, prezenţa presupoziţiei se resimte, este luată în calcul, se ţine cont de aceasta, dar nu se spune. Actul de a presupune şi presupoziţie sunt pentru Collingwood diferite: actul de a presupune înseamnă „a închipui ca act al liberei alegeri (...). Când este utilizat corect cuvântul asumare este întotdeauna utilizat cu implicarea liberei alegeri, ca atunci când spui să *asumăm x = 10* „[12]; pe când presupoziţia vizează doar raportarea faţă de o întrebare în cazul în care aceasta este absolută. Existenţa presupoziţiilor implică, pe de o parte, posibilitatea apariţiei întrebărilor şi pe de altă parte, a răspunsurilor la întrebări. Pentru Collingwood, întrebarea şi răspunsul nu formează o unitate, ci forme separate care capătă coerenţă datorită presupoziţiilor. Întrebarea dobândeşte o formă determinată încă înainte de a exista răspunsul. Răspunsul a cărui întrebare a fost suprimată primeşte statutul de afirmaţie şi tot ceea ce s-a afirmat s-a afirmat ca urmare a punerii unei întrebări; însă întrebarea care obţine un răspuns nu încetează de a mai fi întrebare: „încetează numai de a fi o întrebare fără

cineva şi le face sieşi în cursul gândirii solitare. În mod analog vorbeşte şi despre întrebări. Întrebări sunt considerate de Collingwood nu numai cele pe care cineva le adresează altcuiva, ci şi cele pe care şi le adresează lui însuşi.

[12] *Ibidem*, p. 30.

răspuns".[13] Collingwood face o distincţie subtilă între ceea ce ar putea fi considerat răspuns la o întrebare – afirmaţie – şi ceea ce ar putea sta ca presupoziţie pentru o întrebare. Astfel, pentru Collingwood afirmaţia este doar ceea ce poate primi valoare de adevăr şi acest tip de afirmaţie capătă numele de propoziţie[14], iar simpla afirmare a lucrurilor care nu poate fi supusă judecăţii prin intermediul categoriilor adevărat/fals, Collingwood o numeşte expunere. Operând această distincţie, Collingwood nu face altceva decât să ia un fel de măsură de siguranţă pentru ca teoria presupoziţiilor să devină validă. Teoria presupoziţiilor a fost concepută pentru a opera în domeniul metafizicii, ale cărei propoziţii nu pot fi analizate din perspectiva dihotomică adevăr/fals, pentru că acestea vehiculează sau descriu nu numai fapte

[13] *Ibidem*, p. 32.

[14] Asupra modului în care Coolingwood defineşte propoziţia „ceea ce poate fi adevărat sau fals" Wittgenstein nu pare a fi de acord: „Aceasta este însă o imagine proastă. Este ca şi cum am spune 'Regele în şah este *acea* piesă căreia i se poate da şah'. Dar aceasta nu poate însemna decât că în jocul nostru de şah putem da şah doar regelui. Tot aşa cum propoziţia că numai o *propoziţie* e susceptibilă să fie adevărată poate să spună că noi predicăm 'adevărat' şi 'fals' numai despre ceea ce numim o propoziţie". Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, traducere din germană de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta în colaborare cu Adrian Paul Iliescu, notă istorică de Mircea Flonta, studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, Bucureşti, 2004, pp. 161-162.

reale, ci şi închipuite, care nu cer verificarea.[15] De altfel acest criteriu al verificabilităţii va duce la efectuarea unei discriminări între tipurile de presupoziţii ale întrebărilor. În funcţie de modalitatea în care presupoziţia afectează întrebările, ele vor fi directe şi imediate sau indirecte. Orice întrebare, consideră Collingwood, dispune de o singură presupoziţie şi numai una: aceea care afectează în mod direct şi imediat întrebarea. Această presupoziţie imediată antrenează în jurul ei alte presupoziţii, dar legătura lor cu întrebarea originală va fi mediată de presupoziţia directă. Printre presupoziţiile directe pot fi cele de existenţă, de posibilitate sau modalitate. De pildă: „I-a plăcut mult piesa de teatru la care a fost aseară" implică, în mod direct, o presupoziţie existenţială: există o persoană. Această presupoziţie mediază alte presupoziţii: plăcerea de a merge la teatru, cea legată de timp, faptul că ar fi vorba de o persoană care are gusturi cultivate etc. Din perspectiva

[15] Această depăşire a criteriului verificabilităţii este încercată şi de Karl R. Popper care, la rândul său, nu mai vrea să repete greşeala comisă de pozitivişti, aceea „de a exclude sistemele teoretice din ştiinţele naturii prin criteriul demarcaţiei" şi astfel se vede obligat de a utiliza un alt criteriu de demarcaţie, falsificabilitatea, care să-i ofere posibilitatea de a utiliza şi enunţurile care nu sunt verificabile în ştiinţele empirice. Karl R. Popper, *Logica cercetării*, studiu introductiv şi note de Mircea Flonta, traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu şi Erwin Tivig, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 83.

criteriului verificabilităţii, Collingwood vorbeşte de asemenea de două situaţii care parţial se suprapun; presupoziţiile sunt: a) relative, b) absolute. Presupoziţia relativă joacă un dublu rol: pe de o parte, stă drept presupoziţie pentru o întrebare (la modul relativ) şi, pe de altă parte, în acelaşi mod, ca răspuns pentru o altă întrebare. Aceasta ar însemna, într-o ordine uşor modificată, că ceea ce se constituie în răspuns la o întrebare ar putea să treacă drept presupoziţie pentru o altă întrebare. Dacă presupoziţiile relative sunt supuse criteriului verificabilităţii, în sensul că au posibilitatea, prin raportare la realitatea existentă, de a le fi probată corectitudinea, presupoziţiile absolute nu solicită verificarea. Ele stau, la modul relativ, ca fundament pentru toate întrebările, dar niciodată pentru răspunsuri. Collingwood defineşte presupoziţiile absolute mai curând pe linia negativităţii, accentuând faptul că presupoziţiile: a) nu depind de adevăr; b) presupoziţiile absolute nu sunt propoziţii, c) presupoziţiile absolute nu sunt niciodată răspunsuri la întrebări. Delimitând aceste trăsături ale presupoziţiilor absolute, Collingwood consideră că ar fi mult mai potrivit să fie numite *proponibles* (în limba engleză verbul *to propone* înseamnă a expune, a propune spre discutare). Acceptarea conceptului de *proponibles* subliniază că acestea „nu sunt niciodată confirmabile”[16], dar pot fi expuse. Expunea acestora înseamnă fie o afirmare ce se desprinde

[16] R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, p. 25.

de propoziţie, fie faptul că presupoziţiile se regăsesc cuprinse în întrebări dar niciodată transferate răspunsurilor.

Collingwood omite plasarea presupoziţiilor într-un anumit context. Cu toate că ele sunt înpermanenţă dependente de context, fie că sunt relative şi pot fi astfel comparate cu realitatea existentă, fie că sunt absolute şi se plasează la nivelul convingerilor – altfel cel care primeşte întrebarea nu ar fi capabil să o înţeleagă.

Pe scurt, s-ar putea afirma că înainte de a fi o întrebare, există o situaţie, un context care o poate crea, prin intermediul presupoziţiilor şi acest context trebuie adus în permanenţă în atenţia interlocutorului dacă se vrea ca întrebarea să primească un răspuns adecvat sau, cel puţin, să poată fi înţeleasă.

1. 2. Structura întrebării

De fiecare dată când apare o întrebare, ea suferă o deplasare spre răspuns în chiar momentul spunerii. Răspunsul se situează într-un plan secund faţă de ceea ce întrebarea cere. În această ordine, o cercetare asupra întrebării ca atare pare aproape lipsită de sens. Abia Heidegger va observa „obscuritatea şi lipsa de orientare în care rămâne întrebarea însăşi" şi va vorbi despre „structura formală a întrebării privitoare la fiinţă"[17]. Între-

[17] Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, traducere din germană de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 8.

barea devine „căutare cognitivă a fiinţării cu privire la faptul că ea este şi că este într-un anume fel”[18] şi poate fi: a) interogare circumstanţială sau b) interogare explicită. Interogării, cum precizează Heidegger[19], ca interogare privitoare la ceva, îi aparţine o structură triadică:

1) *ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare* (*Gefragte*) – adică întrebarea solicită un mod propriu pentru a fi indicată întrucât, prin simplu fapt de a pune întrebarea noi ne situăm deja, după cum spune Heidegger, într-o înţelegere „medie şi vagă” a ceea ce căutăm prin întrebare.

2) *ceva-căruia-i-se-adresează-întrebarea* (*Befragte*) – prin intermediul întrebării trebuie să se poată obţine *un mod corect de acces la fiinţare* – adică modul în care poate fi înţeleasă fiinţa. După Heidegger, fiinţa rezidă în faptul-că-ceva-este şi în faptul-că-ceva-este-în-cutare-fel;

3) *ceea-ce-se-obţine-prin-întrebare* (*Erfragte*) – adică, sesizarea prin concept a sensului, ceea ce Heidegger numeşte „sensul fiinţei” şi care cere un aparat conceptual propriu prin intermediul căruia fiinţarea îşi atinge determinarea pe linia semnificaţiei. Această structură formală reprezintă nu doar o raportare constitutivă la actul interogării, ci chiar o modalitate de a fi a unei fiinţări, şi Heidegger o indică chiar pe cea care întreabă.

Meyer nu pare a fi de acord cu structura întrebării aşa cum a evidenţiat-o Heidegger.

[18] *Ibidem*.

[19] *Ibidem*, pp. 9-12.

Problema situată în dezacord cu teoria propusă de Meyer este modalitatea lui Heidegger de a preciza răspunsul la întrebare: „în răspunsul la o întrebare nu este vorba de o întemeiere deductivă, ci de o scoatere la iveală, prin punere în evidenţă, a unui temei”[20]. Dar această scoatere la iveală a temeiului nu este posibilă fără ca întrebarea să suporte o transformare numită de Heidegger *ontologizare a interogaţiei*.[21] Datorită acestui proces întrebarea devine „transparentă şi ca atare poate primi un răspuns”[22]. Structural, întrebarea nu se interoghează pe sine, Heidegger o face dependentă de fiinţă şi tocmai acest lucru îi reproşează Meyer. Neplecând de la ea însăşi, întrebarea îşi pierde caracterul de fundament, se transformă, astfel, într-un derivat al triadei ontologice fiinţare – fiinţă – sens al fiinţei şi dobândeşte prin aceasta o valabilitate restrânsă.

Meyer îşi propune, prin intermediul problematologiei şi al elementelor puse de aceasta în joc, să acceadă la o structură formală a întrebării. Formalizarea ar avea darul să transforme orice întrebare privitoare la ceva într-o întrebare cu o structură care nu mai depinde nici de fiinţă (Heidegger), nici de esenţă (Aristotel)[23], neutră.

[20] *Ibidem*, p. 13.

[21] *Ibidem*, p. 15.

[22] *Ibidem*.

[23] Critica pe care Meyer o face modalităţii prin care Aristotel a încercat determinarea lui X din întrebare vizează ontologia propoziţionalistă care a dat o anumită interpretare întrebării *Ce este X*? Întrebare transformată

Perspectiva problematologică asupra structurii întrebării impune o distanţă care se resimte la nivel conceptual: se trece de la *ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare* (Heidegger) la *ceea ce este X*. *X* are capacitatea, aşa cum o prescrie Meyer, de a fi „o mulţime de lucruri, fără să fie, de altfel, în mod obligatoriu, un lucru”[24]. Determi- narea structurii întrebării are drept punct de plecare ceea ce răspunde la întrebarea: *Ce este X*? Două posibilităţi de determinare a lui X au fost consemnate de Meyer:

1) Determinarea lui X când se ştie deja ceea ce se întreabă – aici, într-un mod tacit, se iau în calcul presupoziţiile – dar se prevede o clauză de inviolabilitate: determinarea lui X nu trebuie să anuleze întrebarea. O astfel de întrebare deţine un grad de problematicitate scăzut.

2) Determinarea lui X când lipseşte orice precizare cu privire la acesta, adică nivelul de problematicitate este la cea mai înaltă cotă.

După modalitatea în care se determină X, (1) sau (2) răspunsurile vor fi (1) indirecte – problema este deja rezolvată; (2) răspunsuri directe, când problema se menţine. Meyer ia în calcul doar

---

de ontologia propoziţionalistă în *Care este esenţa lui X*? „căci esenţa este ceea ce face ca X să fie ceea ce el este şi nimic altceva. Făcând acest lucru ixitatea era limitată la apodicticitate şi la unicitatea exclusivă a răspunsuluişi aceasta începând cu studiul interogaţiei înseşi.” – M.Meyer, *De la problématologie*..., p. 119.

[24] Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, p. 126.

întrebările extreme care cer o rezolvare pentru X. Conform modelului situaţiei problematologice, ce vizează chiar ipostazele în care se regăsesc întrebările şi răspunsurile, în funcţie de distincţia dintre întrebare şi răspuns şi nivelul problematicităţii ce se resimte atât în întrebare cât şi în răspuns, ne aflăm în faţa diferenţei problematologice (problematicitate maximă) şi a nondiferenţei nonproblematologice (problematicitate scăzută). Luarea în calcul a modelului situaţiei problematologice scoate la iveală patru ipostaze distincte ce presupun fiecare în parte niveluri diferite de problematicitate ce încarcă X-ul care cere o determinare. Practic, vom avea următoarele patru tipuri de întrebări care ar trebui luate în calcul, în acord cu modelului situaţiei problematologice şi cu ceea ce Meyer[25] teoretizează:

1) Ce este acest lucru (acest X) care se află acolo? (Ce este acolo, o carte sau o simplă cutie?) – *diferenţă problematologică*: problematicitate maximă. În această situaţie Meyer consideră că X-ul prezintă o mai mare indeterminare:

> „Se interoghează X limitându-se la ipoteze care trimit spre determinări împinse în altă parte şi care aici au dat loc la întrebări bine precizate asupra mişcărilor posibile (*unde)*, a unor momente precise (*când*), a unor determinări (*ce*), a unor maniere de a fi (*cum*) care ar permite să se facă diferenţa”[26].

[25] *Ibidem*, p. 123.
[26] *Ibidem*.

2) Ce este bacteria? – *nondiferenţă problematologică*: problematicitate ridicată. În această ipostază X este bine precizat la nivelul întrebării, dar răspunsul este problematologic şi cere o confirmare.

3) Unde sunt ochelarii pe care tocmai i-am folosit? – *diferenţă neproblematologică*: problematicitate medie. La acest nivel nu există nici o îndoială cu privire la X, diferenţa este foarte clară; răspunsul nu face altceva decât să precizeze o situare a lui X.

4) Hiena este un animal carnivor – *nondiferenţă neproblematologică*: problematicitate scăzută. Nu există aici, aparent, nici o întrebare, forma în care se prezintă impune calitatea sa de răspuns care cere o întrebare cu privire la o caracteristică a lui X.

În aceste patru ipostaze, X-ul, ceea ce se află în întrebare, determină anumite grade de problematicitate în funcţie de tipul interogativilor utilizaţi.

Dacă în determinarea unui X dintr-o întrebare este esenţială forma întrebării în care apare, ce contează la nivelul răspunsului? Un răspuns care să nu anuleze întrebarea, pentru că atunci ne-am afla în faţa unui răspuns apocritic. Legătura dintre întrebare şi răspuns trebuie prezervată, altfel n-am mai putea vorbi de o structură, din perspectivă problematologică, a întrebării. Meyer se vede obligat să facă recurs la un concept, cel de categorie, pe care îl adaptează teoriei problematologice. Transformarea pe care o suferă

conceptul de categorie[27] este iniţiată de observaţia lui Guillaume d'Occam, pe care Meyer o preia:

> „celebrele categorii aristoteliciene se definesc prin întrebări care pot fi puse referindu-se la câteva lucruri în general. Calitatea trimite la întrebarea «Ce este?», cantitatea la întrebarea «Cât?» ş. a. m. d."[28]

Teoria problematologică transformă această posibilitate de definire a categoriilor într-o acţiune ce se va numi *categorizare* (*catégorisation*) adică

> „ceea ce răspunde la întrebarea «Ce este X?» şi care indică ceea ce este interogat şi ceea ce este cerut în legătură cu ea: un loc, un moment, o identitate. Pe

[27] Aristotel vorbeşte despre un număr de zece categorii: esenţa, cantitatea, calitatea, relaţia, locul, timpul, poziţia, posesia, acţiunea, pasiunea: „Este de la sine înţeles că ceea ce exprimă esenţa, exprimă fie substanţa, fie calitatea, fie orice altă categorie. Căci, dacă, de exemplu, este vorba de om, enunţăm că acela este un om sau un animal, şi prin aceasta spunem ce este el şi exprimăm o substanţă. Dacă însă este vorba de culoarea albă, enunţăm că lucrul pe care îl avem înainte este alb sau colorat şi prin aceasta spunem ceea ce este el şi exprimăm o calitate. Iar dacă este vorba de o mărime de un cot, enunţăm că lucrul este o mărime de un cot, şi prin aceasta spunem ceea ce este el şi exprimăm o cantitate". Aristotel, *Topica*, în *Organon II*, traducere, studiu introductiv, introducere şi note de Mircea Florian, Editura IRI, Bucureşti, 1998, pp. 312-313.

[28] Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, p. 132.

> scurt, categoriile sunt răspunsuri problematologice care spun ceea ce este X..."[29]

Simpla afirmare a categoriilor s-a datorat modurilor diferite în care X-ul dintr-o întrebare s-a lăsat perceput. Meyer constată două maniere: 1) X este *una sau alta*, 2) X este *ceea ce este întrebat* de una sau alta. Diferenţa dintre prima lectură a lui X, în care X are posibilitatea de a fi oricare dintre lucruri sau nici unul dintre cele două şi lectura lui X, ce este supus unei interogări venite din afară, o interogare a lui X mediată de un lucru, adică de un alt X, Meyer o numeşte *atribuire (attribution)* [30]. Efectul atribuirii se sesizează la nivelul punerii întrebării. Dacă se întreabă *ce este X?* se poate înţelege, conform procesului de atribuire, pe de o parte o interogare asupra lui X – adică o *lectură categorială*[31] sau, de cealaltă parte, întrebarea *ce este X?* se transformă în *care este întrebarea?* şi astfel se efectuează o *lectură ontologică*.[32] Ştergerea interogativităţii a condus la o deplasare a lecturii categoriale spre una ontologică, cele două moduri diferite de a contura întrebarea au devenit, cu timpul, indistincte:

> „ceea ce are drept consecinţă să facă din loc, din moment, cantitate, pe scurt, din diferitele

[29] *Ibidem*, p. 126.
[30] *Ibidem*, p. 127.
[31] *Ibidem*, p. 128.
[32] *Ibidem*.

categorizări nu moduri de interogare ci moduri de *atribuire* a lucrurilor în ele însele"[33].

Mecanismul atribuirii ar corespunde modelului propoziţional de raţionare. Filosofia, ca problematologie, trebuie să depăşească acest moment al ontologizării interogaţiei. Problematologia ar trebui să faciliteze filosofiei accesul spre o interogaţie radicală care, din punctul de vedere al lui Meyer, s-ar putea realiza printr-o utilizare a categoriilor în mod interogativ. Categorii precum esenţa, cantitatea, calitatea, locul etc., prin interogativizare se preschimbă în întrebări categorizate: *cât X?*, *unde X?*, c*ând X?*, *cum X?* etc.

Se poate admite, din punctul nostru de vedere, că procesul categorizării are loc atât la nivelul întrebării cât şi la cel al răspunsului. Privită în ansamblul său, categorizarea acţionează prin intermediul *modalităţii*. Modalitatea (*modalité*) are o legătură directă cu capacitatea de a răspunde la o întrebare, relaţie garantată de principiul noncontradicţiei. Meyer va spune că modalitatea este implicită acestui principiu al noncontradicţiei în măsura în care el stipulează că este *imposibil* de a avea A şi non A în acelaşi timp şi sub acelaşi raport sau că este *necesar* de a avea A sau non A pentru aceeaşi problemă. Meyer sesizează că „modalizarea deschide un câmp de perspective asupra categorizării"[34] şi o face activă ca 1) mod de

[33] *Ibidem*.
[34] *Ibidem*, p. 142.

predicare sau 2) mod de interogare[35]. În fapt, cele două rămân separate şi Meyer va utiliza concepte care să marcheze această diferenţă: posibil, necesar, probabil pentru a desemna modalitatea şi în cazul categorizării, întrebările care vizează esenţa, cantitatea, calitatea etc. Singura legătură dintre categorizare şi modalitate rămâne activă, aşa cum spune Meyer, doar la nivelul răspunsului, întrucât *categorizarea răspunde la modalizare*[36]. La nivelul întrebării, categorizarea se manifestă în calitatea sa de diferenţiator

> „determină ceea ce este interogat şi prin extensie sub efectul precis al efectivităţii oferă o particularizare a efectivului, singurul ce contează în rezoluţie, ca şi cum nu ar exista o întrebare, o categorizare care este un atribut servind la identificarea unui X rezolvat ce nu mai este, de altfel, X"[37].

Procesul de categorizare, în acţiunea sa de determinare a ceea ce este interogat, poate ajunge la ceea ce constituie de fapt întrebarea prin intermediul efectivităţii, dar elementul interogat, în acest stadiu, primeşte o determinare vagă. Conceptul de efectivitate este definit de Meyer ca

> „modalitatea deplasării interogative ce acoperă *maniera* în care se efectuează interogaţia, în acest cadru răspunsul este gândit fără ca interogaţia să fie tematizată pentru acesta"[38].

[35] *Ibidem*.
[36] *Ibidem*, p. 143.
[37] *Ibidem*, p. 129.
[38] *Ibidem*, p. 115.

Meyer se vede nevoit să revină asupra conceptului de efectivitate pentru a puncta manifestările diferite:

a) Efectivitatea este un moment de rezoluţie. Rolul efectivităţii, în această etapă, este acela de a face distincţie între întrebările care pot să apară şi ceea ce este în întrebare. Posibilitatea ca o întrebare să conducă în acelaşi timp la alte întrebări marchează luarea în calcul a presupoziţiilor. Teoria problematologică acceptă presupoziţiile în calitate de elemente care „evacuează un ansamblu de întrebări”[39], deoarece răspunsurile sunt deja cunoscute. Pentru a exemplifica: „Ochelarii sunt aici” este un răspuns la întrebarea „Unde sunt ochelarii”. Răspuns care vehiculează o serie de presupoziţii: că se ştie *ce* sunt şi *cum* arată o pereche de ochelari şi *unde* este aici. A fost categorizat un lucru şi un loc în acest răspuns, ca atare dispare nevoia de a mai pune şi alte întrebări. Termenii care apar în răspuns *condensează*[40] o anumită cunoaştere a ceea ce face întrebarea, cu alte cuvinte, ar fi vorba de o determinare prealabilă a lui X.

b) Efectivitatea trebuie să prezerve diferenţa dintre întrebare şi răspuns. Ignorarea efectivităţii, în aceste circumstanţe, ne va obliga, consideră Meyer, „să spunem că *ce este X?* este o întrebare, iar ea problematizează un X situat în afară de întrebare – ceea ce este paradoxal”[41]. Când se ia în

[39] *Ibidem*, p. 137.
[40] *Ibidem*.
[41] *Ibidem*, p. 129.

calcul răspunsul, avem de-a face cu „categorizarea actului de a răspunde care este ea însăşi un răspuns la posibilitatea efectuării sale”[42]. Efectivitatea actului de a răspunde rezidă în a genera interogativitatea categorială, adică

> „dacă este important să determini un câmp categorial ca locul, de exemplu, atunci *unde-ul* va apărea pur şi simplu (efectiv), prin autodeterminare, fără să fie gândită prin aceasta interogativitatea care relevă categorialul, pentru că obiectul este *unde-ul* el însuşi (ca referenţial) şi nu *întrebarea unde* mereu subordonată efectuării sale…”[43].

La nivelul răspunsului, Meyer va vorbi de *efectuant* (*effectuant*), pentru ca răspunsul la o întrebare să capete direcţia cerută de ceea ce face întrebarea. Efectuanţii sunt reprezentaţi prin intermediul conceptelor şi au rolul „de a interoga particularizând categoriile”[44]. Modul de funcţionare al efectuanţilor poate fi dedus din următorul exemplu:

> „…dacă se întreabă: ‘Ce greutate are această persoană?’ se trimite la o categorie. Dar *greutatea* este un efectuant care specifică printre toate *ce-urile* posibile ceea ce se caută…”[45].

Importanţa interogativului scade în raport cu cea a efectuantului, deoarece prin intermediul acestuia, şi nu a interogativului, întrebarea

[42] *Ibidem*, p. 134.
[43] *Ibidem*, p. 129.
[44] *Ibidem*, p. 143.
[45] *Ibidem*.

primeşte un răspuns şi acesta, după câte se pare, este unic. Practic, X primeşte o determinare specifică.

S-a convenit astfel asupra structurii formale şi neutre a întrebării. Ea priveşte în acelaşi timp şi răspunsul punând în joc articulaţiile modelului situaţiei problematologice. Utilizarea modelului s-a impus datorită criteriilor sale, forma şi contextul: determinarea lui X, prin categorizare, implică un anumit grad de problematicitate. Structura întrebării poate fi redusă la următoarele momente rezultate din punerea lui X în cele patru ipostaze prevăzute de modelul situaţiei problematologice, consecutive determinării lui X prin intermediul categorizării:

1) categorizarea lui X (diferenţă problematologică) – ceea ce face întrebarea se pune sub semnul interogativităţii radicale.

2) determinarea vagă a lui X (diferenţă neproblematologică) – categorizarea joacă rolul diferenţiatorului dintre întrebare şi răspuns. Răspunsul determină un X vag. Echivocitatea răspunsului este menţinută de posibilitatea ca rezolvarea dată lui X să cadă iarăşi sub semnul întrebării;

3) determinarea prelalabilă a lui X (nondiferenţă problematologică) – contextul nu lasă posibilitatea efectuării diferenţei dintre întrebare şi răspuns, mai mult, scoate la iveală un complex de întrebări ale căror răspunsuri multiple ţin de cunoaşterea prealabilă a contextului;

4) determinarea specifică a lui X prin intermediul efectuanţilor (nondiferenţă neproblematologică) – efectuantul conduce la ştergerea interogativului din întrebare şi preia asupra sa funcţiile acestuia determinându-l pe X într-o manieră unică. Răspunsul pe care X îl primeşte în acest fel este singurul răspuns posibil.

2. De la problematologia formală la logica erotetică

Michel Meyer nu putea vorbi de o logică a *problemei* într-o disciplină ca problematologia. Ar fi fost prea riscant, din mai multe motive. De-a lungul timpului au fost iniţiate o serie de proiecte care să pună la punct o astfel de logică, proiecte eşuate. Chiar una dintre primele întrebuinţări date conceptului de *problematologie* se datorează unei astfel de încercări. Eugeniu Sperantia utilizează o expresie ce conţine conceptul de problematologie: *problematologie formală* cu sensul de *logică a problemei*[46]. Problematologia formală iniţiată de Sperantia pleacă de la o serie de aprecieri juste. Întrebarea văzută ca judecată dinamică şi afirmaţia

[46] Eugeniu Sperantia, *Remarques sur les propositions interrogatives. Projet d'une Logique du problème*, în *Actes du Congres International de Philosophie Scientifique*, 1935, VII, Paris, 1936, pp. 18-22. În ediţie românească, Eugeniu Sperantia, *Observaţii asupra propoziţiilor interogative. Proiectul unei „Logici a problemei"*, în *Logica interogativă şi aplicaţiile ei*, antologie realizată de Constantin Grecu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, pp. 74-85.

ca judecată statică pot fi reactivate şi utilizate în noul context. Aprecieri precum:

> „...adevărata cunoaştere nu constă atât în răspuns, cât în punerea necontenită a unor întrebări şi în urmărirea necontenită a unor răspunsuri care vor da naştere unor noi întrebări" [47].

au o certă valoare dar, în pofida acestei deschideri, proiectul lui Eugeniu Sperantia se soldează cu un succes parțial datorat, în mare parte, instrumentelor de cercetare utilizate. Sperantia şi-a propus o analiză, o clasificare a judecăţilor de tip interogativ cu scopul de a completa cunoştinţele despre judecăţi în general. Astfel, el examinează, denumeşte şi defineşte termenii unei judecăţi interogative: *terminus quarens* – într-o întrebare acest termen se prezintă ca fiind cunoscut; *terminus quaesitus* – indică o lipsă; relaţia dintre cei doi termeni ai judecăţii, dacă poartă semnul întrebării, se va numi *relatio quaesita*. Modul în care funcţionează şi relaţionează termenii *quarens* şi *quaesitas* în cadrul unei judecăţi interogative pare a se ataşa de gramatica simplă:

> „se consideră exemplul: <la Londra cerul este cenuşiu>. După poziţia pe care o ocupă accentul său logic, ea poate fi privită ca răspunzând uneia din întrebările terminale: 1) *Unde* este cerul cenuşiu?; 2) *Ce este* cenuşiu la Londra?; 3) *Cum* este cerul la Londra?"[48]

[47] *Ibidem*, p. 74.
[48] *Ibidem*, p. 78.

Şi Sperantia nu este singurul care iniţiază această căutare. Mai pot fi consemnate alte două încercări: cea a lui Kubinski, pe de o parte şi Botezatu, de cealaltă parte. Dacă în primul caz, din punctul de vedere al aplicabilităţii, proiectul nu are, până în momentul de faţă, un domeniu în care să activeze, la Petre Botezatu logica sa îşi găseşte justificarea în ştiinţele comunicării.

Tadeusz Kubinski, în *The Logic of Question*[49], încercă să pună în circulaţie un aparat conceptual propriu logicii întrebării prin intermediul a două modalităţi de formalizare şi o serie de metode de construcţie a sistemelor deductive. 1) Aparatul conceptual al lui Kubinski desemnează întrebările ca fiind expresii lingvistice speciale, diferite de propoziţiile declarative, similare însă propoziţiilor imperative; 2) Modalităţile de formalizare a logicii întrebărilor sunt, pe de o parte, sistemele de calcul funcţional (cu identitate, constante individuale şi constante de predicat), pe de altă parte, procedura deschisă de logicianul suedez L. Aqvist, care se bazează pe transformarea întrebărilor în propoziţii imperative.

Petre Botezatu, mergând în direcţia deschisă de Sperantia, va încerca determinarea *variabilelor de indivizi*[50] x, y, urmând structura gramaticală,

---

[49] Tadeusz Kubinski, *The Logic of Questions*, în *La philosophie contemporaine. Logique et Fondements des Mathématiques*, par les soins de Raymond Klibansky, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1969, pp. 186-195.

[50] Petre Botezatu, *Erotetica – Logica întrebărilor*, în *Logica interogativă şi aplicaţiile ei*, selecţia textelor,

lucru uşor de observat dacă avem în vedere exemplul utilizat: „Enescu a dat concerte pentru răniţi la Iaşi în timpul primului război mondial". Prin formalizare, exemplul lui Botezatu capătă forma Fxslt adică: F – variabilă de predicat; x – Enescu; s – scopul; l – locul; t – timpul. Botezatu afirmă că faţă de această propoziţie se pot pune întrebări de genul: *cine...?*, *pentru cine...?*, *când...?* O dată cu aducerea în discuţie a calculelor erotetice care se bazează pe două relaţii logice, şi anume, echivalenţa şi implicaţia întrebărilor, Botezatu se depărtează de perspectiva gramaticală a lui Sperantia.

Pe baza calculelor erotetice, Botezatu va determina relaţiile dintre întrebări al căror scop, pur pragmatic, este acela de a obţine strategii de chestionare cât mai eficiente. Clasificarea întrebărilor propusă în *Erotetica – Logica întrebărilor* se sprijină pe criterii de departajare distincte:

1) *valoarea de adevăr*; conform normei, întrebările sunt: *absolute*, *relativizate*, *condiţionate*[51]. În opinia lui Botezatu, condiţionalizarea protejează interogaţiile, existând posibilitatea ca prin această operaţie ele să-şi modifice statutul. Întrebările absolute, de genul „Ai fost la teatru sau la bibliotecă?", nu sunt relevante din punctul de vedere al logicii bivalente pentru că poate interveni contingentul. O interogaţie condiţionalizată se

traducerea, studiu introductiv, note şi bibliografie de Constantin Grecu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, p. 157.

[51] *Ibidem*, p. 158.

transformă într-una relativizată doar atunci când se urmăreşte eliminarea elementelor ce semnalează incidentalul: „Dacă ai fost fie la teatru fie la bibliotecă, la care din acestea ai fost?" Practic, scopul declarat al condiţionalizării ar fi acela de a evacua ambiguitatea din întrebare pentru a obţine un răspuns unic;

2) *după existenţa unor alternative* întrebările vor fi: a) *de listă completă*; b) *neexclusive*; c) *directe*; d) *semidirecte*; e) *indirecte*;

3) *după strategia chestionarii* vom avea întrebări: a) *generale*; b) *stricte*; c) *decizionale* – se răspunde înlocuind necunoscuta întrebării cu numele unei noţiuni; d) *disjunctive*; e) *întrebări <de ce>* – mai multe sensuri; se caută: cauza, motivul, scopul, principiul; f) *semantice* – se vrea numele unui obiect sau înţelesul unui nume;

4) *după formă şi funcţie* interogaţiile pot fi: a) *sugestive* – întrebarea prefigurează răspunsul; b) *retorice* – au forma unor întrebări, dar nu deţin funcţia de întrebări propriu-zise; c) *aparente* – păstrează forma interogaţiei, dar funcţia poate fi de afirmaţie, poruncă sau exclamaţie. Analiza întreprinsă de Petre Botezatu desprinde răspunsul de contextul produs de întrebare. Răspunsurile sunt examinate doar din perspectiva valorii de adevăr. Acest punct de plecare oferă posibilitatea logicianului român de a face distincţie între:

a) *răspunsurile complete – adecvate* (adevărate) deci *directe* şi *inadecvate* (false) care prin deducţie pot, uneori, deveni răspunsuri adecvate. Acestea vor fi catalogate ca *indirecte*;

b) *răspunsuri parţiale* – (şi adevărate şi false) ele furnizează informaţii incomplete.

Din această perspectivă, a clasificării întrebărilor, teoria problematologică simplifică lucrurile. Singurul criteriu pus în joc ar fi natura răspunsurilor pe care întrebările le solicită. În acest context[52], interogaţiile nu pot fi decât:

a) *binare* – ele solicită cel puţin două răspunsuri. Dacă o întrebare nu răspunde acestei cerinţe, atunci avem de-a face cu un răspuns deghizat. De pildă: „Ai citit această carte?" cere ca răspuns fie da, fie nu;

b) *categoriale* – întrebări care acceptă mai multe posibilităţi de a răspunde. Întrebarea: „Când vei merge la bibliotecă?" poate primi ca răspuns fie „astăzi la ora 9", „mâine la prânz", „poimâine", „nu merg" etc.

Unele observaţii făcute de Botezatu se regăsesc dezvoltate în teoria problematologică a lui Meyer; dar la Botezatu nu sunt valorificate pe deplin. Convins fiind de faptul că pe fundamentul întrebării nu se poate construi o logică formală, de exemplu, Botezatu vorbeşte, în schimb, despre importanţa receptării răspunsului în tandem cu întrebarea pentru care stă în calitate de răspuns:

> „Pentru a înţelege cu adevărat o propoziţie este necesar să cunoaştem la ce întrebare constituie ea un răspuns. (...) Raportarea propoziţiei la întrebarea care a provocat-o realizează de fapt

[52] Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, p. 102.

situarea propoziţiei în contextul său natural. Detaşată de context, propoziţia rămâne pradă unor fluctuaţii de semnificaţie, din care este dificil să mai ieşim".[53]

Încercarea de constituire a logicii întrebărilor întreprinsă de Petre Botezatu anticipă cel puţin două aspecte care justifică, într-o anumită măsură, imposibilitatea de a vorbi despre o logică a problemei: a) o logică a problemei, în manieră formalizată, nu poate exista; b) într-o logică a problemei accentul trebuie să cadă pe răspuns.

2.1. Ordinea răspunsurilor ca ordine a judecăţii

Întrebarea radicală asupra modului în care se pun întrebările (*question du questionnement*), cât şi răspunsul asupra capacităţii de a răspunde (*repondre sur le repondre*), au capacitatea, după cum afirmă Meyer, de a fi principii care stabilesc ordinea răspunsurilor. Meyer propune două posibilităţi de a răspunde asupra ordinii răspunsurilor:

1) ordinea răspunsurilor ca *ordine a judecăţii* (*ordre du jugement*) ce presupune ca model acceptat strategia propoziţionalistă de raţionare şi o abordare *analitică* a răspunsurilor al cărei scop, stabilit de Meyer, ar fi acela de a descompune ordinea judecăţilor în principii, reguli de bază şi judecăţi;

2) ordinea răspunsurilor ca atare, mediată de *apocritică* (*apocritique*), pune în scenă o nouă teorie

[53] Petre Botezatu, *Erotetica – Logica întrebărilor*, pp. 175-176.

a logosului. Raţiunea şi discursivitatea devansează viziunea propoziţionalistă (propoziţionalismul se raportează la judecata autonomă şi acceptă doar o logică a justificării) în favoarea cuplului între- bare-răspuns. Raţiunea şi discursivitatea sunt concepute ca „relaţie de la răspunsuri la proble- mele care le-au generat”[54].

Analitica şi Apocritica, în aceeaşi măsură, se bazează pe principiile logicii clasice: principiul noncontradicţiei[55], principiul identităţii[56], principiul terţului exclus[57], principiul raţiunii suficiente[58].

---

[54] M. Meyer, *Questionnement et historicité*, p. 63.

[55] „Este imposibil ca ceva, concomitent, să aparţină şi să nu aparţină aceluiaşi lucru şi relativ la acelaşi aspect (...). Acesta este cel mai sigur dintre toate principiile. (...) Căci este imposibil pentru oricine să gîndească că acelaşi lucru este şi nu este, după cum unii cred că ar fi afirmat Heraclit”. Aristotel, *Metafizica*, IV, 3, 1005 b, traducere Gheorghe Vlăduţescu, Editura Paideia, Bucureşti, 2000, p. 136.

[56] „...identicul ταύτόν pare că are trei înţelesuri diferite. Numim ceva identic, fie sub raport numeric, fie sub raport specific, fie sub raport generic”. După Aristotel, raport numeric se referă la ceea ce are mai multe nume, dar este numai un lucru; raport specific – ceea ce cade sub aceeaşi specie; raport generic – ceea ce cade sub acelaşi gen. Aristotel, *Topica*, I, 7, 103 a, în *Organon II*, traducere, studiu introductiv, introducere şi note de Mircea Florian, notiţă introductivă la *Respingerile sofistice* de Dan Bădărău, Editura IRI, Bucureşti, 1998, pp. 309-310.

[57] Principiul terţului exclus „denotă ambele părţi ale unei contradicţii, indiferent care. O contradicţie este o

Într-o ordine a răspunsurilor, ca ordine a judecăţii, principiile logicii clasice refulează, constată Meyer, chestionarea. De pildă, în cazul principiului noncontradicţiei demonstraţia pe care Aristotel o pune în practică pare a fi, dacă e să îi dăm crezare lui Meyer, indirectă. Meyer vede principiul noncontradicţiei în calitate de:

a) afirmare a asertabilităţii – raţionamentul filosofului belgian este următorul:

> „Principiul noncontradicţiei propune A sau non A ca judecăţi posibile. Indiferent de opţiune, A sau non A, nu se produce nici o modificare. (...) Optând pentru non A, negând deci, se afirmă, iar cel care întreabă este prezentat ca prizonier al unei asertabilităţi absolute şi ineluctabile."[59];

b) validarea ordinii propoziţionale – refularea chestionării face ca principiul noncontradicţiei, desemnat de Aristotel ca principiu prim al

---

opoziţie care prin sine înlătură orice mijlocire". Aristotel, *Analitica secundă*, I, 2, 72 a, în *Organon II*, p. 81.) Mircea Florian traduce termenul de απόφανσίς prin enunţare, dar consemnează în nota de subsol şi celelalte sensuri ale termenului: declaraţie sau judecată.

[58] Principiul raţiunii suficiente, aşa cum apare la Leibniz, afirmă: „nimic nu există fără o raţiune sau nici un efect fără cauză – nihil esse sine causa, seu nullum effectum absque causa." Gerhardt, *Phil.*, VIII, apud. Anton Dumitriu, *Istoria Logicii*, vol.III, ediţia a III-a revăzută şi adăugită, Editura Tehnică, Bucureşti, 1997, p. 171.

[59] Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, pp. 67-68.

logosului, să presupună logosul. Consecinţa directă a acestei refulări conduce la invalidarea, în opinia lui Meyer, a tezei potrivit căreia principiul noncontradicţiei este principiul prim. Aici apare o anumită circularitate ce se explică prin faptul că principiul noncontradicţiei, pentru a se susţine, are nevoie de principiul raţiunii, care, la rândul lui, pentru a fi coerent, trebuie să fie necontradictoriu;

c) chestionare indirectă – „x este a" şi „x nu este a" nu pot fi adevărate în acelaşi timp. Meyer crede că în cazul chestionării indirecte se recurge la o alternativă. Prin *alternativă*, în această situaţie, Meyer nu înţelege o a treia propoziţie, diferită de celelalte două, căci astfel s-ar încălca principiul terţului exclus, ci optarea pentru una din cele două formulări. Posibilitatea alternativei face apel, indirect, e drept, la procesul de chestionare, unde alternativa este gândită „în termeni de contradicţie şi nu de problemă"[60].

Ceea ce Meyer a intenţionat să scoată în evidenţă e că ordinea răspunsurilor ca ordine a judecăţii, instaurată prin intermediul principiilor logicii clasice, se dovedeşte a fi o ordine circulară:

> „Principiile gândirii sunt deductibile unele din altele, aşa cum principiul raţiunii poate să fie dedus, de exemplu, din cel al noncontradicţiei, pentru că există o raţiune pentru a nu se contrazice"[61].

[60] *Ibidem*, p. 68.

[61] *Ibidem*, pp. 72-73.

În mod similar, principiul identităţii poate fi văzut ca o consecinţă a principiului noncontradicţiei:

> „ceea ce nu poate să fie altceva decât sine fără contradicţie este în mod obligatoriu identic cu sine".[62]

Principiul terţului exclus joacă rolul de mijlocitor, eliminând orice altă posibilitate dintre A şi non A. Principiul identităţii, dacă este luat ca punct de plecare într-o ordine circulară, dă naştere unei forme particulare a principiului raţiunii suficiente: „ceea ce este, este *ceea ce face* ca lucrurile să fie ceea ce ele sunt şi nu altceva"[63]. Circularitatea constatată obligă să se caute o justificare în afara principiilor. Printre elementele care stau drept argument fundaţionalist, Meyer enumără Cogito-ul, subiectivitatea, Dumnezeu, ştiinţa etc., care în nici un caz nu pot rezolva problema circularităţii, ci dau o anumită coerenţă ordinii propoziţionaliste. Circularitatea nu aduce prejudicii grave propoziţionalismului. Din perspectivă problematologică implicaţiile circularităţii principiilor logicii clasice se răsfrâng asupra posibilităţilor de interpretare. În această ipostază propoziţionalismul suferă. Principiul terţului exclus reduce posibilităţile de interpretare la doar două alternative, A sau non A; o a treia posibilitate este înlăturată. Pentru a da câştig de cauză interpretării, Meyer aşează principiile gândirii

[62] *Ibidem*.
[63] *Ibidem*, p. 73.

într-un cadru nou – cel pe care problematologia îl configurează plecând de la diferenţa întrebare–răspuns.

2.2. Ordinea răspunsurilor ca atare

Trecerea de la ordinea răspunsurilor ca ordine a judecăţii, la ordinea răspunsurilor ca atare se realizează prin interogarea diferenţei problematologice. În acest context, relaţia pe care o presupune problematologia între o întrebare şi răspunsul său acceptă roluri distincte:

1) diferenţa problematologică întemeiază axiomele *capacităţii de a răspunde* (a repondre sur le repondre) prin intermediul căreia Meyer destramă circularitatea ordinii propoziţionale.

2) diferenţa problematologică refulează răspunsurile în mod constant şi prezervă identitatea întrebărilor vorbind despre ceea ce este în întrebare;

3) diferenţa problematologică este o diferenţă formală ce solicită un principiu care să garanteze apariţia răspunsului.

Deşi Meyer augmentează importanţa diferenţei problematologice, aceasta nu reuşeşte, în pofida capacităţilor stipulate, să stabilească o ordine a răspunsurilor ca atare. Aici intervin principiile logicii clasice, al căror rol este dublu: 1) de a face posibil şi efectiv răspunsul; 2) de a asigura diferenţa problematologică. Pentru a evita propoziţionalismul, Meyer va insera principiile logicii clasice într-un cadru ce poate să favorizeze cuplul categorial întrebare-răspuns. Deducţia (problematologică) principiilor se bazează pe un tip

de inferenţă (problematologică); se trece de la întrebare la răspuns; de la a spune A la a spune B; între A şi B nu se consemnează o relaţie de egalitate.

În cadrul problematologic, principiul raţiunii stipulează că: „orice răspuns are o raţiune: acesta nu este în mod obligatoriu un alt răspuns”[64]. Şi că: „a raţiona constă în a infera soluţia unei probleme”[65]. Dacă diferenţa dintre problemă şi soluţie dispare, se anulează validitatea soluţiei. Meyer vede principiul raţiunii ca pe un principiu de diferenţă, pentru că el răspunde exigenţei de diferenţiere problematologică şi respinge, prin însăşi diferenţa dintre întrebare şi răspuns, circularitatea constatată la nivelul propoziţional.

Varianta problematologică a principiului noncontradicţiei afirmă: „două răspunsuri opuse care sunt date pentru aceeaşi întrebare sunt contradictorii”[66]. Altfel spus: „una din cele două aserţiuni nu este răspuns la întrebarea dată”[67]. Meyer consideră principiul noncontradicţiei ca principiu al capacităţii de a răspunde, deoarece are posibilitatea de a regulariza succesiunea sau coexistenţa răspunsurilor diferite – datorate intervenţiei alterităţii. Principiul noncontradicţiei deţine acest rol în situaţii concrete de comunicare. Pentru Meyer, un răspuns la o întrebare încetează să mai fie răspuns atunci când unul dintre

[64] *Ibidem*, p. 95.
[65] *Ibidem*.
[66] *Ibidem*, p. 96.
[67] *Ibidem*.

comunicatori (Meyer îl numeşte de fapt *questioneur* – cel care întreabă) nu acceptă răspunsul sau când celălalt comunicator îşi schimbă opinia: „răspuns la un moment, non răspuns la un moment anterior sau pentru altă persoană”[68]. Această situaţie arată că: „A poate să fie non A sub un alt raport ulterior”[69]. Într-o ordine a răspunsurilor ca atare principiul noncontradicţiei funcţionează şi în situaţii în care contradicţia se estompează:

a) *şi întrebare şi răspuns* – într-o situaţie de comunicare concretă, ceea ce se prezintă ca problemă, întrebare deci, pentru unul dintre comunicatori, poate să se prezinte, pentru un alt participant la actul de comunicare, ca răspuns;

b) *perspectiva asupra raportului* – Meyer modifică atitudinea asupra principiului noncontradicţiei:

> „A şi non A nu pot fi adevărate sub acelaşi raport. (...) Sintagma *acelaşi raport* era percepută ca o *relaţie temporală*”[70].

În cazul ordinii răspunsului ca atare, A şi non A se raportează la acelaşi proces de chestionare;

c) *ignorarea principiului noncontradicţiei* – sub aspectul discursivităţii, discursul religios reprezintă un spaţiu care recuză principiul noncontradicţiei. Meyer găseşte în acest tip de discurs o coerenţă puternică ce se sprijină pe o lume deja stabilită, regularizată, care nu pune probleme.

[68] *Ibidem*, p. 97.
[69] *Ibidem*.
[70] *Ibidem*, p. 99.

Inclus în procesul de chestionare, principiul terţului exclus stipulează că:

> „nu există alternativă în afară de diferenţa întrebare-răspuns. (...) Orice răspuns este fie problematologic, fie apocritic. Această constatare reprezintă ea însăşi un răspuns apocritic asupra modalităţii prin care se pun întrebările (questionnement). Consecinţa este că răspunsul apocritic care cuprinde o interogaţie este el însuşi o alternativă rezolvată. În afară de acestea, nu există răspuns posibil”[71].

Conform problematologiei, răspunsurile sunt, la fel ca şi întrebările, de două tipuri: binare şi categoriale; în primul caz, a treia posibilitate este exclusă (răspuns apocritic), în al doilea caz, răspunsul rămâne indecis, orice variantă fiind posibilă (răspuns problematologic). Pe acelaşi segment al procesului de chestionare, răspunsul probează utilitatea principiul identităţii ce afirmă că: „două răspunsuri sunt identice dacă şi numai dacă ele răspund la aceeaşi întrebare”[72]. Într-o situaţie concretă de comunicare principiul identităţii răspunsurilor vizează comprehensiunea; ceea ce nu a fost înţeles la un prim nivel (cu un prim răspuns), să poată fi spus în al doilea moment (un al doilea răspuns). De exemplu, pentru întrebarea „Cine este I.L. Caragiale?” se poate răspunde, la un prim nivel, de pildă, cu „I.L. Caragiale este autorul dramei *Năpasta*.” Dacă

[71] *Ibidem*, p. 103.
[72] *Ibidem*, p. 108.

răspunsul dat nu rezolvă interogaţia, atunci se poate răspunde într-un al doilea moment ş. a. m. d., până când răspunsul capătă o semnificaţie pentru cel care o solicită. În cazul nostru s-ar putea răspunde, într-un al doilea moment, prin „I.L. Caragiale este un scriitor român.”. Cele două răspunsuri sunt echivalente, deci substituibile, întrucât răspund la aceeaşi întrebare, constatare ce verifică validitatea principiului identităţii din perspectiva problematologică.

Prin aducerea principiilor logicii clasice în cadrul problematologic Meyer realizează în acelaşi timp: 1) o deschidere spre interpretări multiple ale unui discurs; 2) o extindere a principiilor logicii clasice spre (de la răspuns numai) întrebare şi concomitent asupra relației dintre întrebare şi răspuns.

IV.
Aplicaţia modelului problematologic

1. Criterii de aplicabilitate ale modelului problematologic

Modelul problematologic ar putea aspira să devină un instrument în măsură să configureze filosofia conform unor criterii proprii. Problematologia i-ar asigura filosofiei fundamentul lipsă şi, concomitent, legitimitate în raport cu celelalte ştiinţe. Meyer a insistat asupra faptului că filosofia nu a beneficiat de un instrument de analiză propriu, că a fost nevoită să împrumute de la celelalte ştiinţe, metode pentru a-şi rezolva problemele specifice, că recursul la aceste metode s-a dovedit a fi păgubos, ineficient, derutant pentru disciplină. În aceste condiţii, ce anume îi conferă modelului problematologic capacitatea de a fi aplicat nu numai în filosofie, ci şi în retorică, teorii ale argumentării, ştiinţe ale comunicării, etică sau teatru (literatură) – domenii de aplicare cu succes de către Meyer şi adepţii problematologiei a modelului problematologic – fără ca acesta să devină constrângător pentru disciplinele amintite?

Structurii de raţionare proprie modelului problematologic îi este caracteristică mobilitatea şi permisivitatea; prima admite ca modelul să poată fi adaptat şi aplicat în alte domenii decât filosofia şi

discursul filosofic, iar cea de-a doua îi dă posibilitatea de a putea interveni la nivelul elementelor structurale pentru a le completa sau modifica. Capacitatea modelului problematologic de a articula un discurs asupra întrebărilor are la bază ceea ce Meyer numeşte *inferenţă problematologică*[1]:

> „atunci când se trece de la „a spune A" la „a spune B" această trecere se numeşte inferenţă problematologică. (...) Nimic *apriori* nu autorizează să conchidem asupra acestei inferenţe că „A este B". (...) Ne găsim în prezenţa unei inferenţe problematologice de un tip particular pe care am numit-o, la începutul cărţii, deducţie problematologică: este vorba aici de o deducţie a răspunsului plecând de la întrebarea însăşi. (...) Se va spune că este deducţie problematologică atunci când există o echivalenţă între echivalenţe problematologice şi echivalenţe apocritice sau asertorice; este vorba aici „a spune A" este „a spune B" adică „A este B"[2].

Pentru a demonstra modul în care se realizează inferenţa problematologică, luăm următorul exemplu:

1) „Merg la teatru"; 2) „Cumpăr o pereche de pantofi" – 1 şi 2 nu pot fi echivalente decât dacă ambele răspunsuri trimit la aceeaşi întrebare: „Ce vei face astăzi?". Deducţia problematologică este intim legată de răspunsul problematologic, în sensul că răspunsul este dedus din întrebare, fără ca acesta să suprime întrebarea. Este o caracteristică esenţială a problematologiei, care

[1] M. Meyer, *De la problématologie*..., p. 23.
[2] M.Meyer, *Questionnement et historicité*, p. 242.

face posibilă şi echivalenţa problematologică. Inferenţa problematologică are, la rândul ei, capacitatea de a discerne între o întrebare şi ceea ce contează ca răspuns, răspuns care nu suprimă însă întrebarea (diferenţă problematologică).

Deducţia problematologică pare, mai mult, a justifica o coerenţă interioară a unui discurs plecând de la diferenţa problematologică, adică diferenţa dintre întrebare-răspuns, cuplu categorial care dă seama, după momentul aplicării modelului, de instalarea între întrebare şi răspuns a echivalenţei problematologice. Dar acest tip de inferenţă nu arată raţiunile conform cărora modelul problematologic poate fi aplicat, indiferent de domeniu (aici ne referim la filosofie, teorii ale comunicării, etică, retorică, argumentare, literatură – în aceste domenii s-a dovedit a fi un instrument eficient de analiză şi modalitate de a pune/repune anumite întrebări) şi s-au arătat limitele lui, pentru că acestea există.

Perspectiva aplicării modelului poate fi evaluată într-un cadru lărgit ce ar oferi posibilitatea observării modului în care se comportă, chiar în momentul punerii în practică, tipul relaţiei instaurate între model şi domeniul aplicării şi, pe de altă parte, limitele acestuia. Acest tip de analiză ne trimite la *teoria aplicabilităţii* a lui Petre Botezatu[3], teorie ce evidenţiază tipul de relaţie posibil de instaurat între aplicat şi aplicant. O idee

[3] Petre Botezatu, *Semiotică şi negaţie; orientare critică în logica modernă*, Editura Junimea, Iaşi, pp. 21-25.

se materializează, prinde contur şi devine profitabilă, spune Petre Botezatu, doar pe măsură ce se aplică. Această aplicabilitate are asupra ideii şi efectul augmentării, chiar al generării de noi idei cu o valoare sporită. Critica pe care o aduce filosoful român este aceea de a nu fi fost luat în considerare, la justa lui valoare, conceptul de aplicabilitate:

> „E adevărat, nu a fost gândit suficient conceptul de *aplicabilitate*. Acesta se extinde, ni se pare, pe o arie mult mai vastă decât se crede îndeobşte. Sensul originar: «a pune un lucru peste altul» (Larousse) exhibă generalitatea râvnită şi s-a păstrat dincolo de filosofia ştiinţei. Expresii ca: 'a aplica o culoare pe o pânză', 'o broderie pe o faţă de pernă' ilustrează indistincţia valorică dintre aplicat şi aplicant, două obiecte oarecare, supuse doar condiţiei de a putea adera unul la altul. (...) Înţelesul larg de la origine s-a restrâns în semnificaţia locală, de astă dată figurată, de «punere în practică, întrebuinţare» (a unei idei, principiu, precept, remediu etc.). Termenul *aplicaţie* desemnează acumtraducerea teoriei în practică (...)."[4]

Înţelesul pe care Petre Boteazatu îl dă conceptului de aplicaţie va fi utilizat şi aici, cu o extensie; problematologia fiind văzută ca o teorie deschisă, furnizează un model inedit de abordare a problemelor domeniului la care se aplică teoria şi, în acelaşi timp, are posibilitatea de a se verifica pe sine. Lucru valabil şi în cazul aplicatului – teoria acceptată de modelul problematologic. Prin

[4] *Ibidem*, p. 22.

acţiunea de aplicare aceasta se verifică şi se validează pe sine ca teorie. Este şi cazul *teoriei problematologice a referinţei,* care înglobează în sine teoria clasică a referinţei (aşa cum numeşte Meyer teoria lui Frege), văzută ca un caz particular.

Din perspectiva logicii moderne, prin intermediul căreia este cercetat modul în care o teorie evoluează, Petre Botezatu atribuie un rol esențial conceptului de *relație* – ce parcurge traseul de la idee la acţiune; de la domeniul relaţiei la codomeniul relaţiei. În aceşti termeni aplicația se desfăşoară: a) de la teorie la teorie (aplicaţie TT); b) de la teorie la practică (aplicaţie TP); c) de la practică la teorie (aplicaţie PT); d) de la practică la practică (aplicaţie PP)[5].

Relaţiile ce se stabilesc între aplicat şi aplicant sunt considerate de Botezatu ca fiind:

> „verigile elementare ale unor cicluri complexe de natură dialectică alcătuite din formele TPT (teorie – practică – teorie) ori PTP (practică – teorie – practică)”[6].

Cazul cel mai elocvent în acest sens l-ar putea reprezenta analiza lui Meyer din *Le comique et le tragique. Penser le théâtre et son histoire*[7], aici problematologia ocupând poziţia mediană (de teorie). Primul pas al ciclului îl constituie teatrul

[5] *Ibidem*, p. 23.

[6] *Ibidem*.

[7] Michel Meyer, *Le comique et le tragique. Penser le théâtre et son histoire*, Presses Universitaires de France, 2003.

(tragedia şi comedia). Examinat din perspectivă problematologică, acesta pune în evidenţă o structurare şi o evidenţiere a mecanismelor ce l-au determinat să evolueze – ajungându-se astfel la cel de-al treilea pas al ciclului, practica (teatrul în general), moment în care se pot distinge alte posibilităţi de abordare.

În *Le comique et le tragique. Penser le théâtre et son histoire*[8], Meyer pleacă de la următoarea premisă; deşi s-a scris mult despre comic şi tragic, toate aceste analize sunt lipsite de „o viziune coerentă bazată pe o raţionalitate care să explice evoluţia teatrului”[9]. Punerea în practică a modelului se realizează pe o structură logică proprie teatrului, având ca element structural metafora, o perspectivă complexă asupra teatrului ce implică o funcţie estetică, una morală sau etică şi o a treia ce se conturează în zona patosului şi dă posibilitatea de a intra în contact cu *celălalt*, interacţiune mediată de scenă. Rolul teatrului este formulat de Meyer ca funcţie:

> „Teatrul există pentru a revela, pentru a arăta ce se întâmplă atunci când confuzia, amalgamul problematicului şi al răspunsurilor suscită pasiunile ce duc la iluzie şi orbire sau permit

[8] M. Meyer, *Le comique et le tragique. Penser le théâtre et son histoire*, Presses Universitaires de France, 2003. La Editura Univ. „Al.I. Cuza” din Iaşi apare cu titlul *Comicul şi tragicul. Perspectivă asupra teatrului şi istoriei sale*, traducere de Raluca Bourceanu, studiu introductiv de Constantin Sălăvăstru.

[9] M. Meyer, *Le comique et le tragique*..., p. 10.

> înşelarea celorlalţi. Atunci comicul şi tragicul coexistă şi au ca scop înscenarea acestor momente de indiferenţiere ca tot atâtea puneri în gardă”[10].

Rolul teatrului ar putea fi considerat ca fiind unul profilactic – însă tocmai această raţiune, ocolită de către teoreticienii literaturii, a condus la apariţia teatrului; el „ia naştere prin punerea în scenă a diferenţei”[11].

O primă întrebare ce conduce la aplicarea modelului problematologic şi care păstrează legătura cu tradiţia, legătură fără de care problematologia ca disciplină nu ar fi posibilă, se îndreaptă asupra disocierii consacrate dintre tragedie şi comedie: „De altfel de ce să scindăm tragicul de comic? Ca răspuns la ce?”[12]. Caracteristicile genului tragic şi comic sunt evidenţiate de componentele de bază ale retoricii, aşa cum au fost ele enunţate de Aristotel. Această structură triadică: *ethos, pathos, logos* face posibilă instaurarea diferenţei problematologice între cele două componente ale teatrului (tragedie, comedie), între acestea şi celelalte genuri ale literaturii (liric şi epic). *Ethosul* reprezintă, după Meyer, *sinele*, *pathosul* – *celălalt*, *logosul* – *mediumul* folosit pentru a stabili legătura dintre primele două elemente. *Ethosul*, atât în comedie cât şi în tragedie, trimite la caracterul personajelor[13]. În

[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*, p. 15.
[12] *Ibidem*, p. 12.
[13] *Ibidem*, p. 28.

cazul comediei avem de-a face cu personaje inferioare (sclavi, servitoare, bufoni, nebuni), pe când în cel al tragediei personajele sunt eroi, nobili, regi, bărbaţi sau femei de o înaltă moralitate. Prin *pathos* sunt exprimate răspunsurile emotive[14]: afectele şi manifestările acestora: mila şi teama pentru tragedie, comicul, ironia, dispreţul pentru comedie. *Logosul* – atât în tragedie cât şi în comedie se comportă identic – ca *reprezentare*.[15] Diferenţierea tragic – comic pe această structură este importantă deoarece, crede Meyer, dacă pierdem din vedere una din aceste componente, dăm peste alt gen literar.

Mecanismul prin care Meyer discerne, la nivelul limbajului, între tragedie şi comedie este de natură problematologică: se constată existenţa unui limbaj ce aduce în prim plan latura metaforică, figurativă a ceea ce este spus (tragedie); şi un limbaj care atrage atenţia asupra aspectului realist al discursului (comedie). Cele două tipuri de limbaj, pliate pe structura *ethos–pathos–logos*, evidenţiază celelalte genuri literare. De pildă, *poezia* este rezultatul intersectării *limbajului figurat* cu *ethosul*; iar *tragedia,* suprapunerea dintre acelaşi tip de limbaj şi *pathos*; interferenţa dintre *limbajul figurat* şi *logos* ar caracteriza *epopeea*; din combinarea *limbajului realist* cu *ethosul* apare *romanul,* iar la confluenţa aceluiaşi tip de limbaj cu *logosul – povestirea*. Departajările genurilor pe baza

[14] *Ibidem*.
[15] *Ibidem*, p. 29.

acestor criterii nu sunt stricte, vor exista în permanenţă elemente ale unui gen particular care se vor regăsi în altul şi aşa mai departe.

> „Epopeea relevă din logos, iar tragedia din pathos, şi nu forma le diferenţiază, ci *ceea ce* este pus în discuţie. În epopee avem răspunsurile şi nu ne punem întrebări, ele vin de la sine (o altă formă de a răspunde), în timp ce în tragedie, la un moment dat, ele se năruie şi trăim acea înfruntare cu noul, cu Istoria. Diferenţa răbufneşte în ciuda metaforelor, ca ascunsă în ele".[16]

Limbajul figurat pune în prim plan metafora. Meyer o defineşte ca „identitate pe care nu o putem interpreta *ad litteram*"[17]. Metafora devine activă la nivelul constituirii efectului comic şi al celui tragic. Este o realizare a formei în care metaforicul, indiferent de gen, este receptat de spectator sau, mai precis, a modului în care reacţionează acesta când regăseşte o anumită doză de metaforic într-o situaţie reală. Conform lui Meyer, tragedia are la bază limbajul figurat, deci metafora. Din această perspectivă tragedia poate fi definită ca:

> „istoria refulată printr-o metaforizare ce sfârşeşte prin a se dezvălui ca atare. Nu este deci vorba neapărat despre un conflict între personaje care se înfruntă. Cel mai adesea prăbuşirea eroului ţine de această nerecunoaştere a metaforicului care îl afectează fără ca el să ştie. (...) Eroul nu vede de la început această metaforă care, ca orice metaforă,

[16] *Ibidem*, p. 35.
[17] *Ibidem*, p. 39.

ascunde o diferenţă, şi ea este aceea care declanşează implozia în acţiune. De unde tragicul”[18].

Dacă în cazul tragediei se constată un exces de metaforicitate, în comedie Meyer crede că lucrurile se inversează: metaforele (ce trimit la sensuri multiple) sunt reduse la o accepţie unică:

„Personajul comic este victimă a anistoricităţii sale, dacă putem spune aşa; trăieşte într-o lume ce pare că îşi este suficientă şi că nu mai este a celorlalţi, ceea ce explică de ce naivul şi copilul provoacă râsul”.[19]

Dacă se are în vedere modalitatea prin care Meyer încearcă să evidenţieze mecanismele ce au condus la modificări de structură ale teatrului în general, atunci aceasta trebuie să fie în mod necesar problematologică. Meyer utilizează o sintagmă pentru a desemna evoluţia –*Istoria care se precipită/l’Histoire commence a s’accelerer*[20]*. Istoria care se precipită* duce la slăbirea identităţilor; ele nu mai sunt percepute decât metaforic ca fiind identice. Tipul de identitate afectat de Istorie devine sub această presiune o identitate slabă, o identitate proprie metaforei care poate fi percepută ca analogie, similitudine, asemănare. Deoarece metafora, ca identitate slăbită, este regăsită atât în întrebare cât şi în răspuns, apare, după Meyer, incapacitatea de a face distincţie între

[18] *Ibidem*, p. 40.
[19] *Ibidem*, p. 59.
[20] *Ibidem*, p. 55.

ceea ce este întrebare şi ceea ce se constituie în răspuns sau:

> „imposibilitatea de a mai distinge problematicul de non-problematic, ceea ce pune probleme de ceea ce se constituie în răspunsul la aceste probleme, pentru că ambele nivele operează cu identităţi slabe sau parţiale. Tocmai această dramă a indiferenţierii defineşte cel mai bine indecizia lui Hamlet, atât în acţiune cât şi în judecată (de unde celebra lui tiradă a lui *to be or not to be*)"[21].

Această situaţie impune intervenţia diferenţei problematologice, capabilă să facă distincţie între ceea ce constituie o întrebare şi răspunsul la întrebare. În acest caz particular, diferenţa problematologică între concret şi aparenţă se impune. Disocierea va permite, în acest stadiu, nu găsirea unui răspuns, ci a singurului răspuns posibil. De-a lungul istoriei teatrului, diferenţa problematologică va depăşi stadiul concret-aparenţă şi se va face diferenţa dintre concret-Dumnezeu (Evul Mediu); concret-magie (Renaştere); concret-reprezentare a caracterului unui individ, personaj principal (romantism); concret-viaţa cotidiană (Ibsen); concret-sentimentul de ratare a vieţii (Cehov); concret-absurd (Alfred Jarry); concret-concret (Pirandello). Concretul joacă aici rolul de metaforă (identitate generală) a spectatorului. Evoluţia teatrului este astfel accelerată nu numai de punerea în scenă a diferenţei problematologice, ci şi de refularea permanentă a

[21] *Ibidem*, pp. 56-57.

răspunsului problematologic, refulare prin care, după Meyer, ar trebui să înţelegem nu cenzură, ci mai curând distanţare de o problemă.

Cum putem percepe tragedia greacă din perspectiva problematologică? Pentru Meyer devine relevantă relaţia instaurată între A şi B, unde A se substituie lui B. Această situaţie este numită de autor *refulare problematologică puternică* deoarece: „Zeii şi oamenii par interşanjabili”[22]. În acest caz, diferenţa problematologică între, pe de o parte, întrebări şi răspunsuri şi, de cealaltă parte, între probleme şi ceea ce le rezolvă „trebuie mereu respectată pentru a nu confunda concretul cu aparenţa şi pentru a nu se lăsa înşelat de răspunsuri false”[23].

În Evul Mediu, tragicul dispare absorbit de cel mai tragic moment al istoriei omenirii: moartea lui Iisus. Religia îşi pune amprenta asupra scenei: „lumea este percepută ca o scenă de teatru unde fiecare îşi joacă rolul şi apoi pleacă”[24]. În această perioadă îşi fac apariţia farsa şi snoava, care vor sta la baza naşterii, ceva mai târziu, a tragicomediei, dramei, melodramei. Structura farsei, aşa cum o creionează Meyer, se sprijină pe relaţia ce intervine între A şi B: „A ia locul lui B pentru a-l face pe B să apară ridicol, ampli- ficându-i trăsăturile până la deriziune”[25]. În cazul snoavei – înşelătorul este înşelat la rândul lui.

[22] *Ibidem*, p. 117.
[23] *Ibidem*, p.118.
[24] *Ibidem*, p. 130.
[25] *Ibidem*, p. 134.

Pentru teatrul renascentist identitatea se transformă în metaforă, corespondenţă şi analogie. Întrebările se întrepătrund cu răspunsurile, problemele cu ceea ce le rezolvă şi nimic nu poate asigura diferenţa. Renaşterea este aceea ce ne aduce pe scenă un nou personaj – magicianul. Acesta încearcă să ofere soluţii prin magie. Situaţie numită de Meyer refulare apocritică: ea face distincţie „între ceea ce pune probleme şi ceea ce este nonproblematic, deci salvator”[26]. Pentru Renaştere, metafora este „răspunsul care nu este răspuns, întrebarea care nu este întrebare”[27].

O dată cu romantismul, aceste structuri se dizolvă. Apare personajul principal – în această epocă – inadaptat, nostalgic, însingurat.

> „Drama romantică este imposibilitatea literalizării metaforicului pe care eroul l-a perceput totuşi ca atare: acţiunea este confundată cu istoria”[28].

Dacă la Ibsen trecutul (vechile răspunsuri) se prezintă ca metaforă în raport cu prezentul, o dată cu Pirandello metaforicul dispare, întrebările sînt percepute ca problematice, nu mai au un raspuns unic. În urma acestui exerciţiu problematologic, teatrul

> „prezintă alternative indecidabile, întrebări care ne obligă să ne întrebăm mereu care dintre termenii lor este mai bun ca în viaţa reală”[29].

[26] *Ibidem*, p. 165.
[27] *Ibidem*, p, 166.
[28] *Ibidem*, p. 259.

Structura teatrului, evidenţiată de Meyer pe baza modelului problematologic, şi în spiritul problematologiei, rămâne o structură deschisă, capabilă să evolueze.

Locul teoriei, în cazul nostru al problematologiei, într-un ciclu practică-teorie-practică, are marele avantaj de a nu închide acest cerc, de a-l lăsa deschis, permiţând astfel ca domeniul în care a activat să fie îmbogăţit – sau prin alte aplicaţii, sau verificat prin alte teorii.

Nucleul dur al teoriei lui Petre Botezatu îl constituie, fără îndoială, evidenţierea proprietăţilor relaţiei stabilite între aplicat şi aplicant:

a) *ireflexivitatea* – în cazul nostru, modelul problematologic nu poate fi aplicat sieşi; filosoful român chiar punctează ferm această proprietate arătând, indiferent de situaţie, caracterul contradictoriu al autoaplicării, aplicaţia presupunând, prin definiţie, o ieşire din sine);

b) *asimetria* (aplicatul şi aplicantul deţin roluri diferite care nu sunt intersubstituibile);

c) *tranzitivitatea* (aplicantul aplicatului este aplicatul aplicantului);

d) *neconexitatea* (relaţia dintre aplicant şi aplicat este neconexă, aceasta înseamnă ca „nu operează între oricare elemente ale câmpului, ci numai selectiv, între anumite elemente”[30]). Lucru extrem de important în cazul aplicării modelului

[29] *Ibidem*, p. 323.

[30] Petre Botezatu, *Semiotică şi negaţie; orientare critică în logica modernă,* p. 24.

problematologic: neconexitatea relaţiei dintre aplicant şi aplicat scoate în evidenţă, într-o anumită măsură, limitele de aplicare ale modelului propus. De aici pot să decurgă câteva aspecte care provoacă o reacţie în lanţ: a) în calitate de aplicat modelul problematologic, în virtutea neconexităţii, îşi va selecta aplicantul. O posibilă critică din punct de vedere argumentativ adusă modelului problematologic prezentat de Meyer în exemplele invocate („alese cu grijă atât cât să demonstreze teoria") este nefondată: teoria problematologică nu se aplică decât pe situaţiile pe care le selectează. Consecinţa directă a acesteia ne conduce la b) importanţa contextului, unul dintre criteriile, alături de formă, având capacitate de a stabili sau determina absenţa/prezenţa problematologicului dintr-o secvenţă discursivă; c) în virtutea neconexităţii, modelul problematologic reacţionează negativ la încercarea de a lărgi situaţia (discursivă) fixată prin analiza prealabilă a criteriilor formei şi contextului. Nu însemnă că nu pot fi distinse anumite caracteristici de ordin general ale întregului, de unde se extrage situaţia x sau situaţia y, supuse analizei/interpretării modelului problematologic. Aceste trăsături evidenţiază un instrument eficient de analiză/interpretare dar, în acelaşi timp, ridică şi anumite precauţii în aplicare, indicate de proprietăţile relaţiei dintre aplicat şi aplicant.

Aplicarea modelului problematologic la discursul cartezian, în mod special al celui configurat în jurul problemelor ridicate de pasiuni, presupune de asemenea o considerare a relaţiei între aplicant

şi aplicat. Considerăm că o asemenea aplicare la discursul lui Descartes poate lămuri elemente esențiale din categoria celor studiate. Asimetria, tranzitivitatea şi neconexitatea, ca proprietăți ale relației dintre aplicant şi aplicat, ne indică, fără echivoc, că între modelul problematologic şi discursul cartezian conturat în jurul cunoaşterii emoțiilor şi sentimentelor trebuie să existe o zonă de convergență: asimetria asigură diferența dintre aplicant şi aplicat; tranzitivitatea stabileşte o relație de comparabilitate între aplicant şi aplicat; iar neconexitatea, în virtutea tranzitivității şi asimetriei, selectează elementele aplicației. Punctul de convergență între problematologie, ca teorie şi model, şi discursul cartezian ar putea fi stabilit prin intermediul regulilor enunțate de Descartes *pentru îndrumarea ingeniului în dobîndirea unei cunoaşteri certe*. În regula a XII-a[31] Descartes divide tot ceea ce poate fi cunoscut în, pe de o parte, propoziții simple şi, de cealaltă parte, în chestiuni. Propozițiile simple nu conduc decât indirect la o cunoaştere certă şi sunt utilizate într-o fază prealabilă acestui proces cu atribuțiilimitate:

[31] Descartes, *Reguli utile şi clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului*, traducere, notiță istorică şi note Corneliu Vilt, Editura Garamond, Bucureşti, 2004, pp. 49-64. (Această ediție este identică cu cea din 1964, apărută la Editura Ştiințifică, Bucureşti, excepție făcând introducerea.

> „ne pregătesc facultatea de a cunoaşte, ca să poată intui mai distinct şi să examineze cu mai multă sagacitate un obiect oarecare, deoarece propoziţiile simple trebuie să reiasă de la sine, nu pot fi căutate (...)”[32]

În cazul chestiunilor, cu toate că Descartes le defineşte[33], nu neapărat ca obstacole, ele necesită o rezolvare completă prin fragmentare (regula a XIII-a stipulează: „dacă înţelegem perfect o chestiune, trebuie să o abstragem de orice concepţie superfluă, să o aducem la forma cea mai simplă şi să o dividem cu ajutorul enumeraţiei în părţi cât mai mici”.[34], accentul fiind pus mai curând pe înţelegere decât pe soluţionare. Astfel, chestiunile vor fi împărţite în două categorii. Din prima fac parte acele chestiuni care pot fi înţelese perfect, rezultatul fiind trecut într-un plan secund: „cât despre chestiuni, unele pot fi înţelese perfect, chiar dacă soluţia lor se ignoră”[35]. Acest tip de

[32] *Ibidem*, pp. 62-63.

[33] „Într-adevăr, nu considerăm drept chestiuni numai acele întrebări puse de alţii; dar şi ignoranţa sau mai bine zis îndoiala lui Socrate a fost de asemenea o chestiune, îndată ce acesta cercetând-o a început să se întrebe dacă este adevărat că se îndoieşte de orice afirmând acest lucru. Noi cercetăm însă lucrurile prin cuvinte, fie cauzele prin efecte, fie efectele prin cauze, fie întregul prin părţile sale, fie unele părţi prin celelalte, fie, în sfârşit, mai multe lucruri deodată din toate acestea.”, Descartes, *Reguli utile şi clare...*, 2004, p. 66.

[34] *Ibidem*, p. 64.

[35] *Ibidem*, p. 63.

chestiuni are câteva elemente distinctive pe care Descartes le enumeră: a) semnul sub care poate fi cunoscut lucrul căutat; b) din ce poate fi dedus lucrul căutat; c) demonstrarea dependenței dintre lucrul căutat şi lucrul din care poate fi dedus. Din a doua categorie fac parte chestiunile ce nu pot fi înțelese perfect; înțelegerea acestora poate fi atinsă doar prin intermediul metodei impuse de Descartes. Metoda carteziană are rolul clar de a soluționa chestiunile, dar nu printr-o manieră care, conform problematologiei, ar putea fi numită propozițională. Dimpotrivă, Descartes se delimitează de această formulă:

> „Se întîmplă, într-adevăr, destul de frecvent ca unii să se grăbească atât de tare în cercetarea propozițiilor, încât se preocupă de soluționarea lor înainte de a fi observat prin ce anume semne vor recunoaşte lucrul căutat, dacă eventual li s-ar înfăţişa: la fel de inepți ca un servitor trimis undeva de stăpânul său şi care ar fi atât de zelos, încât s-ar grăbi să alerge înainte de a fi primit însărcinarea, neştiind astfel unde i s-a poruncit să meargă”[36].

Înțelegerea chestiunii şi soluționarea ei sunt lucruri diferite. Pentru a pricepe o problemă trebuie evitat ca intelectul să cadă în următoarele erori: a) să îşi asume mai mult decât îi este dat pentru determinarea chestiunii; b) să omită elemente necesare conturării chestiunii. În acest context, Descartes vede înțelegerea ca pe un fel de operație matematică: dacă avem într-o chestiune

[36] *Ibidem*. p. 67.

oarecare elementele cunoscute, înțelese în mod clar şi distinct, ele trebuie să fie eliminate din problemă şi să rămână doar lucrurile ce nu pot fi înțelese. Soluționarea intervine doar în stadiul în care chestiunea a fost redusă la un lucru necunoscut; ca într-o ecuație, elementul necunoscut este raportat la o proporție cunoscută. Acest procedeu, în termeni cartezieni, se numeşte comparație

> „Trebuie notat că o comparație se numeşte simplă şi manifestă, ori de câte ori lucrul căutat şi cel dat participă în mod egal la o anumită natură; iar că toate celelalte au nevoie de o pregătire, numai pentru faptul că acea natură comună nu este egală în fiecare din cei doi termeni ai comparației, ci învăluită în anumite raporturi sau proporții; şi principala parte a efortului uman nu constă decât în a reduce aceste proporții astfel încât să se vadă clar egalitatea între lucrul căutat şi celălalt care este cunoscut”[37].

Maniera în care Descartes încercă soluționarea chestiunilor, dacă se iau în calcul *Regulile*, nu poate cădea sub incidența modelului propozițional de raționare ci, parțial, a celui problematologic[38].

---

[37] *Ibidem*, p. 71.

[38] Sintagma utilizată de Kant, „idealism problematic”, atunci când analiza în *Critica rațiunii pure* „pretinsul raționament al lui Descares: *cogito, ergo sum*”, pune în evidență caracterul problematic al uneia dintre propozițiile al cărei adevăr, credea Descartes, se află dincolo de orice îndoială: „...toate ființele gînditoare sunt, ca atare, substanțe, parcurgem îndărăt seria lor

Faptul că Descartes nu face diferența dintre întrebare şi răspuns, că ele se regăsec aglutinate în acelaşi cadru – chestiunea; că soluționarea unei chestiuni, în termeni cartezieni, reprezintă nu un răspuns unic, ci stabilirea unor raporturi şi proporții dintre lucrul căutat şi cel cunoscut, pot fi considerate ca argumente ce susțin o interpretare a discursului cartezian prin intermediul modelului problematologic.

Un alt punct în care teoria problematologică şi regulile lui Descartes vizează acelaşi principiu îl poate reprezenta ceea ce Meyer numeşte inferență problematologică (trecerea de la „a spune A" la „a spune B"; A şi B pot fi echivalente doar dacă sunt raportate la aceeaşi întrebare). De altă parte, Descartes aduce, prin intermediul regulilor, în atenție următoarea situație:

până când se închide cercul, ajungem în cele din urmă la existența acestor ființe. În acest sistem, nu numai că ele au conştiința acestei existențe, independent de lucruri externe, dar o şi pot determina prin ele însele (în raport cu permanența, care aparține în mod necesar caracterului substanței). Dar de aici urmează că idealismul este inevitabil în acest sistem raționalist, cel puțin idealismul problematic, şi că dacă existența lucrurilor externe nu este necesară pentru determinarea propriei noastre existențe în timp, atunci este inutil să o presupui, dacă nu poți aduce niciodată o dovadă în sprijinul ei." (Kant, *Critica rațiunii pure*, traducători: Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1969, p. 324).

> „De exemplu, dacă aş fi cunoscut mai întîi, prin diferite operaţii, ce raport este între mărimile A şi B, după aceea între B şi C, apoi între C şi D şi, în sfârşit, între D şi E nu văd prin aceasta ce raport este între A şi E şi nici nu pot să-l înţeleg precis din raporturile deja cunoscute, dacă nu mi le reamintesc pe toate”[39].

Situaţia este clarificată de Descartes. Accentul este pus pe *reamintirea raporturilor* cunoscute între mărimi, lucru stipulat în regula VII:

> „Pentru desăvârşirea ştiinţei, trebuie să parcurgem printr-o mişcare continuă şi nicăieri întreruptă a gândirii, unul câte unul, toate lucrurile care se raportează la proiectul nostru şi să le cuprindem într-o enumeraţie suficientă şi ordonată”[40].

Prin *enumeraţie (suficientă şi ordonată)* Descartes înţelege, de fapt, *inducţie*; iar prin suficienţă raporturile între elementele unui lanţ considerat prea lung analizate nu în totalitate, pentru că, spune Descartes, uneori viaţa unui om nu ar fi de ajuns pentru a le studia separat, ci până când se sesizează „legătura care le uneşte pe fiecare dintre ele cu cele aproipate”[41] şi de aici se poate face legătura între primul element al lanţului şi ultimul. Ordinea în care se face enumerarea lucrurilor nu este una rigidă ci, după cum spune Descartes, ţine de „ liberul arbirtru al fiecăruia”. Metoda lui Descartes lasă, în acest context, loc de

[39] Descartes, *Reguli utile şi clare...*, p. 30.
[40] *Ibidem*.
[41] *Ibidem*, p. 32.

interpretări. Liberul arbitru poate să inducă în eroare, iar una dintre deficienţe este subliniată chiar şi de autorul *Regulilor*:

> „Uneori, în adevăr, deşi parcurgem prin enumeraţie un mare număr de lucruri care sunt perfect evidente, dacă totuşi omitem un lucru cât de mic, lanţul s-a rupt şi toată certitudinea concluziei cade”[42].

Tipul de inducţie descris de Descartes este utilizat în ştiinţe, în psihologie de exemplu: dacă în cazul analizelor comparative simple, luând în calcul ştiinţa invocată, rezultatele obţinute prin inducţie incompletă devin relevante, în cazul metaanalizelor statistice complexe, care se bazează pe acelaşi tip de inducţie, nu se mai obţin corelaţii între trei tipuri de teste între care, luate câte două, există corelaţii puternice.[43]

---

[42] *Ibidem*.

[43] Cercetările efectuate de Watson şi Pennebaker („Health Complaints, stress and distress: Exploring the central role of negative affectivity”, *Psihological Review*, 96, 465-490 apud. Daniel David, *Castele de nisip. Ştiinţă şi pseudoştiinţă în psihopatologie*, Editura Tritonic, Bucureşti, 2003. pp. 104-105.) scot în evidenţă ineficienţa, cel puţin în acest caz, a regulilor carteziene de stabilire a raporturilor dintre lucrurile enumerate: „...deşi A (distres-ul evaluat prin scale de autoevaluare) corelează cu B (simptomatologia somatică evaluată prin scale de autoevaluare) şi B corelează cu C (simptomatologia somatică evaluată prin indicatori obiectivi), aceasta nu înseamnă că şi A corelează cu C. Varianţa

2. Discursul cartezian între formă şi conţinut

2.1. Structura discursului ca intenţie a autorului

O modalitate eficientă de analizare a unui discurs este aceea de a opera în interiorul său şi de a-i pune în evidenţă logica internă dată de raporturile dintre conectorii logici şi cei lingvistici. O dată descoperite aceste raporturi şi tehnicile de argumentare utilizate, care într-un singur discurs pot şi trebuie să fie variate, putem distinge forma discursului. Vom încerca o astfel de analiză logico-semantică asupra discursului cartezian – şi aici ne referim strict la tipul de discurs întâlnit în *Pasiunile sufletului,* ce scoate în evidenţă anumite trăsături specifice discursului ştiinţific, mai precis celui articulat în zona psihologiei şi medicinii care, prin discursivitate, devine unul filosofic. Această examinare este structurată, pe de o parte, pe o investigare a raportului dintre entităţile logice şi cele lingvistice şi, pe de altă parte, pe dimensiunea semantică. Evidenţierea structurii discursului

---

comună dintre A şi B nu se suprapune cu varianţa comună dintre B şi C deşi B şi C se presupune că măsoară acelaşi lucru! Aceasta pune sub semnul întrebării toate concluziile modelului psihosomatic bazate pe rezultate obţinute prin utilizarea preponderentă a scalelor de autoevaluare." Inferenţa problematologică pare a fi un istrument mai suplu şi mult mai eficient pentru că afirmaţiile nu sunt raportate unele la altele, ci se află într-un raport direct cu întrebarea care le-a generat.

cartezian din *Pasiunile sufletului* corespunde, în termeni problematologici, relevării intenţiei autorului.

După cum mărturisea Descartes într-o scrisoare din 4 decembrie 1648, trimisă editorului tratatului despre pasiuni, textul a fost redactat, iniţial, pentru a fi citit de o singură persoană:

> „...o prinţesă al cărei spirit este într-atât deasupra vulgului, încât pricepe fără nici o dificultate tot ce pare a fi mai greu pentru doctorii noştri, nu m-am apucat să explic acolo decât ce consideram că este nou".

Pentru a fi publicat, *Tratatul despre pasiuni* a suferit modificări, nu foarte multe, deşi Descartes spunea, într-o altă scrisoare către editor, că:

> „... am lucrat vreme mai îndelungată la revizuirea micului tratat pe care vi-l trimit, decât am lucrat mai înainte la întocmirea lui şi că am adăugat totuşi doar puţine lucruri, neschimbând nimic din expunerea care este atât de simplă şi atât de concisă, încât va dovedi că planul meu n-a fost să explic pasiunile ca orator, nici chiar ca teoretician al moralei (*philosophe moral*), ci doar ca naturalist (*physicien*)"[44].

[44] Scrisoare lui Descartes către editorul *Tratatului despre pasiunile sufletului*, din 14 august, 1649; cele două scrisori citate apăreau, în primele ediţii franceze ale tratatului despre pasiuni, însoţite în prefaţa cărţii de alte două scrisori, ale editorului către Descartes. În ediţiile româneşti (prima ediţie din1984, apărută la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, traducere de Dan Răutu şi studiu introductiv, note de Gheorghe Brătescu

Ca structură, tratatul despre pasiuni este divizat în două părţi ce cuprind 212 articole. Fiecare articol în parte enunţă o teză ce este apoi demonstrată, în funcţie de scopul urmărit, utilizând structuri riguroase, bine articulate, ce amintesc de perfecţiunea figurilor geometrice.

Prin intermediul *Pasiunilor…* Descartes ne dezvăluie omul aşa cum este el: trist, fericit, bun, rău, mânios, generos, plin de iubire sau de ură şi ne demonstrează că acesta nu e doar omul ce declară „eu gândesc", ci ne arată că, prin unirea sufletului cu trupul, poate să afirme şi „eu iubesc", „eu sunt mânios"… De pildă, rugat de regina Christina a Suediei să explice ce este iubirea, Descartes avea să scrie:

> „… fac o distincţie între dragostea care este pur intelectuală şi raţională şi dragostea care este pasiune. Prima, în viziunea mea, constă în faptul că atunci când un suflet percepe un lucru bun, prezent sau absent, pe care îl consideră potrivit pentru el, începe să-l dorească… Dar, când sufletul nostru este însoţit de trup, această dragoste raţională este, în mod obişnuit, însoţită de altfel de iubire, care poate fi numită senzuală sau senzitivă. Acesta… nu este decât un gând confuz, ivit în suflet în urma unei mişcări a nervilor… aşa cum la sete senzaţia de uscăciune a gâtului este un gând confuz, care impune sufletului dorinţa de a bea, dar nu e identică cu acea dorinţă; tot astfel în dragoste

şi cea de-a doua ediţie, apărută la Editura IRI, 1999, traducerea, prefaţă şi note de Leonard Gavriliu) sunt redate fragmente din scrisorile amintite.

> o căldură misterioasă se simte în jurul inimii şi mult sânge curge prin vene, făcându-ne să deschidem braţele ca şi cum am îmbrăţişa pe cineva, ceea ce face ca sufletul să dorească”[45].

Dragostea pur raţională, intelectuală şi cea care este doar o simplă pasiune – ambele îşi au loc în sufletul uman văzut aici ca o împletire de idei raţionale dar şi confuze. Omul nu poate avea doar raţiune pentru a fi om.

Din perspectiva lui Descartes, a tratării lor ca acte psihofiziologice, pasiunile au stârnit întotdeauna interesul oamenilor de ştiinţă. Un lucru este cert, faptul că fiecare simte în sinea lui aceste pasiuni, de unde porneşte şi posibilitatea unei abordări directe a acestei problematici. Deşi acest tip de abordare este posibil, şi Descartes îl şi aminteşte, el găseşte o altă modalitate de exprimare după anumite criterii logice:

> „Nicăieri nu apare mai bine cât de nemulţumitoare sunt cunoştinţele pe care le avem de la antici ca în ce au scris ei despre pasiuni. Căci deşi este o temă a cărei cunoaştere a stârnit întotdeauna mare interes şi deşi nu pare să fie una dintre cele mai grele, deoarece fiecare simţind pasiuni în sinea lui, nu este nevoie să preluăm din altă parte vreo observaţie pentru a le dezvălui natura, totuşi ce ne-au lăsat ca învăţătură anticii este atât de neînsemnat şi în cea mai mare parte atât de puţin credibil, încât nu pot nutri nici o speranţă de a mă

[45] Descartes, *Oeuvres*, vol. IV, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, sous les auspices de Ministère de l’Instruction Publique, Paris, Léopold CERF, 1897, p. 601.

> apropia de adevăr decât îndepărtându-mă de căile pe care le-au urmat ei. Iată de ce voi fi nevoit să scriu aici ca şi cum aş trata o temă de care nu s-a ocupat nimeni înaintea mea. Şi pentru a începe, voi considera că tot ce se face sau se întâmplă nou este, în general, numit de filosofi pasiune, în raport cu subiectul căruia i se întâmplă aceasta, şi acţiune, în raport cu cel care face ca aceasta să se întâmple. Ca urmare, deşi cel care acţionează şi cel care suferă sunt adesea foarte deosebiţi, acţiunea şi pasiunea rămân totdeauna unul şi acelaşi lucru, care are cele două nume, tocmai pentru că există doi subiecţi diferiţi la care acest lucru poate fi raportat"[46].

Acest prim articol ce deschide tratatul despre pasiuni poate fi fracţionat în două părţi. În prima, conectorii utilizaţi scot în evidenţă o legătură cauzală concesivă ce justifică nu numai noua definiţie propusă de către Descartes, ci şi întreaga dezvoltare a lucrării. Astfel, legătura cauzală este pusă în evidenţă de conectorii: *deşi* este o temă (pasiunile) a cărei cunoaştere a stârnit interes (...), *deşi* nu pare să fie dintre cele mai grele, *deoarece* fiecare simte în sinea lui pasiuni (...), *totuşi* ce ne-au lăsat ca învăţătură anticii este neînsemnat (....), *încât* nu pot nutri nici o speranţă să ating adevărul (...) *decât* depărtându-mă de (antici) (...). Putem repera un şir de propoziţii-cauză introduse

[46] Descartes, *Pasiunile Sufletului*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Traducere de Dan Răutu, studiu introductiv şi note de Gheorghe Brătescu, Bucureşti, 1984, p. 55.

prin intermediul conectorilor; conectori ce indică faptul că efectul normal nu se produce. Propoziţiile indicate mai sus constituie *cauza* pentru care Descartes s-a considerat *nevoit* să trateze problematica pasiunilor făcând abstracţie de tot ceea ce se scrisese până la el. În articolele XLVII, XLVIII, XLIX, L şi LXVIII din tratatul despre pasiuni, Descartes justifică de ce ignoră ceea ce filosofi precum Platon[47], Aristotel[48], Seneca[49] etc. au afirmat despre pasiuni.

[47] Platon va considera existenţa trupului şi a sufletului ca fiind date dinainte. La Platon afectele au o dublă rădăcină: plăcerea şi durerea sau suferinţa. Suferinţa este definită ca „afectarea care tulbură violent şi subit o stare normală", iar plăcerea ca „reîntoarcere bruscă la starea normală"; practic, între cele două există o conexiune, dar plăcerea nu poate avea o stare iniţială de la care să pornească şi să ajungă la un anumit grad de intensitate. În aceşti termeni plăcerea este o stare „normală" în care individul nu resimte durerea. Platon va expedia problema afectelor pe motiv că sunt rele: „datoria noastră este să vorbim mai degrabă despre cele bune, decât despre cele rele". După Platon, sufletul omului va fi împărţit în două părţi distincte: a) sufletul de origine divină, nemuritor, situat la nivelul capului, şi b) un suflet muritor care se diferenţiază prin poziţionare şi atribute: un suflet muritor căruia i se atribuie curaj, avânt războinic, situat între diafragmă şi gât; fiind mai aproape de sufletul divin, poate auzi mai uşor glasul raţiunii în momentul în care dorinţele pun stăpânire pe suflet. Partea inferioară a sufletului muritor, suflet apetent, este localizată la nivelul pântecelui „priponit ca o dihanie sălbatică" pentru că această parte tânjeşte

după mâncare şi băutură. Inapt să înțeleagă glasul rațiunii acest suflet este însă înzestrat cu capacitatea de a prevesti, atribut care îi conferă posibilitatea de a participa la adevăr. (Platon, *Timaios*, *Opere*, vol. VII, ediţie îngrijită de Petru Creţia, traduceri, lămuriri preliminare şi note la *Timaios*, Cătălin Partenie, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, pp. 183–209.)

[48] Pentru Aristotel, sufletul reprezintă realitatea în act a unui corp natural care este înzestrat cu *facultăţi* sau *potenţe*: nutritivă, doritoare, senzitivă, de mişcare din loc, de gândire. Aceste facultăţi sunt atribuite de Aristotel atât plantelor, cât şi fiinţelor. Plantele au ca facultate a sufletului nutriția, pe când fiinţele o deţin pe lângă cea nutritivă şi celelalte facultăţi sau potenţe. Stagiritul propune şi o soluţie, care va fi aproximativ identică aceleia propuse de Descartes. Pentru acţiunile rele săvârşite de un individ nu acesta trebuie pedepsit, ci părinţii sau educatorii, iar remediul împotriva afectelor va fi educaţia, învăţătura. (Aristotel, *Despre suflet*, traducere şi note de N.I. Ştefănescu, studiu introductiv Al. Boboc, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, pp. 27-54.)

[49] Pentru Seneca sufletul omenesc are două caracteristici importante: a) este activ şi înclinat spre mişcare; b) joacă rolul unui receptacul ce captează orice imbold care îl face să depăşească starea de normalitate. Aceste două trăsături subliniază natura sufletului uman, ultima dintre caracteristici devenind dominantă mai ales în cazul oamenilor slabi: „Unele răni aţâţă mâna spre a le zgândări. Celor atinşi de râie, boală cumplită, le place să se scarpine. Cu ei i-aş asemui pe oamenii în care patimile au izbucnit ca nişte răni urâte. Aceştia simt o adevărată desfătare când se chinuiesc şi suferă." (Seneca, *De tranquillitate animi ad serenum*, în,

Descartes susține că nu există în noi decât un singur suflet. La această concluzie filosoful francez ajunge după ce a făcut o distincție clară între funcțiile sufletului şi cele ale corpului; elementele opozabile rațiunii nu vin dintr-un suflet muritor sau apetent sau senzitiv ci, în virtutea diferențelor sesizate la nivelul funcțiilor, ele aparțin, fără îndoială, trupului. Singura departajare pe care o face Descartes este *între* suflete, care pot fi guvernate de voință sau lipsite de voință; astfel sufletele pot fi tari, caz în care voința determină sufletul să rămână ferm şi să urmeze decizia luată; pe când sufletele slabe cad pradă pasiunilor. Sufletul slab oscilează între două judecăți contrare, nefiind capabil să curme cercul vicios în care a căzut din cauza lipsei de voință.

Primul articol din tratat suferă o anumită sciziune: prima parte pare a se ocupa de justificarea celei de-a doua, care conţine structura definiţiei pasiunilor, dar mai ales faptului că, din perspectiva teoriilor argumentării, secvenţa avută în vedere utilizează tipuri diferite de indicatori ai întemeierii argumentării: în primul caz avem de-a face cu *indicatori ai argumentării regresive,* iar în cel de-al doilea, cu *indicatori ai argumentării progresive*. Descartes vorbeşte de pasiuni *în raport cu subiectul căruia i se întâmplă aceasta,* şi

Scrieri filosofice alese, antologie, prefaţă şi tabel cronologic de Eugen Cizec, traducere de Paula Bălaşa, Elena Lazăr, Nicolae Mircea, Svetlana Sterescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, p. 80.)

acţiune, *în raport cu cel care face ca aceasta să se întâmple*[50]. Practic este vorba, dacă e să folosim o reprezentare geometrică, de un triunghi a cărui bază este formată dintr-un subiect pasiv care receptează pasiunea şi un altul care este activ şi o propagă, iar în cel de-al treilea pol se situează pasiunea-acţiunea. Din perspectiva unei ordini argumentative secvenţa discursivă ar putea căpăta următoarea formă:

Pasiunea în raport cu un subiect	**ca urmare**	**1 cel care acţionează şi cel care suferă sunt diferiţi;** **2 acţiunea şi pasiunea rămân totdeauna unul şi acelaşi lucru**
	pentru că (deoarece)	
Există doi subiecţi diferiţi la care pasiunea–acţiunea poate fi raportată		

O analiză a discursului cartezian din punct de vedere problematologic va evidenţia structura şi tehnica prin care tema se conturează în actul discursiv.

2.2. Pasiunile sufletului în raport cu tradiţia

Descartes consideră că pentru a cunoaşte pasiunile mai întâi trebuie să cercetăm cu atenţie distincţiile dintre corp şi suflet. Discursul din

[50] Descartes, *Pasiunile sufletului...*, p. 55.

Pasiuni... pare indefinit. Descartes operează cu o serie de concepte (de pildă, suflet, corp, gând, voinţă, experienţă), fără a le contura evident sfera. Lipsa acestor clarificări ar putea lăsa să se înţeleagă, după cum afirma Descartes în *Principiile filosofiei*, că avem de-a face cu noţiuni clare care nu mai au nevoie de vreo definiţie sau:

> „... nu cred că printre cei ce vor citi scrierile mele s-ar întâlni unii atât de tâmpi încât să nu poată înţelege singuri ceea ce semnifică aceşti termeni”[51].

Nici corpul, nici sufletul, nici experienţa nu pot fi considerate ca primitive pentru că ele au fost definite în scrierile anterioare *Tratatului despre pasiuni...* Distincţia suflet – corp poate fi rezumată astfel: a) „sufletul este o substanţă în întregime distinctă de corp”[52] şi b) „luat în general, corpul e o substanţă”[53]. Din acest punct de vedere şi sufletul şi corpul sunt substanţe, dar diferite. Substanţa, conform doctrinei carteziene, trebuie înţeleasă la două niveluri diferite:

> „...când concepem substanţa, concepem doar ceva ce există în aşa fel încât n-are nevoie decât de sine pentru a exista”[54].

---

[51] Descartes, *Principiile filosofiei*, Traducere, studiu introductiv şi notă bibliografică de Ioan Deac, Editura IRI, Bucureşti, 2000, p. 83.

[52] *Ibidem*, p. 82.

[53] Descartes, *Meditaţii metafizice*, în româneşte de Ion Papuc, Editura Crater, Bucureşti, 1997, p. 101.

[54] Idem, *Principiile filosofiei*, p. 103.

Dar acest tip de substanţă, cum spune Descartes, poate să-i fie specific doar divinităţii; acesta ar fi un prim nivel. La cel de-al doilea nivel s-ar situa *substanţa creată,* denumire care „poate fi atribuită sufletului şi corpului în acelaşi sens”[55]. Între primul înţeles al substanţei şi cel dat substanţei create nu poate exista univocitate. Substanţa creată, cu toate că trebuie să aibă o existenţă separată de celelalte lucruri create, pentru a fi remarcată ca existenţă, trebuie să aibă însuşiri, calităţi, proprietăţi. Suflet şi corp, ca substanţe, se disting la nivelul atributelor. Pentru Descartes termenii de atribut, mod, aspect sau calitate sunt, ca expresie generală, sinonimi. Această stare de lucruri devine caducă atunci când se are în vedere substanţa. Astfel, când Descartes vorbeşte de o „substanţă care este dispusă într-un anumit fel sau diversificată”, foloseşte termenii de aspect sau mod. Substanţa poate suferi modificări, dar acestea sunt văzute ca accidente ale substanţei, nu depind de substanţa însăşi. Substanţa are doar capacitatea de a le suporta. Când aspectul, modul sau calitatea sunt dependente de substanţă, avem de-a face cu atribute ale substanţei. Astfel, întinderea, în lungime, lăţime, adâncime pot fi considerate atribute ale substanţei corporale; pe când gândirea va fi atributul esenţial al sufletului sau spiritului. (Suflet sau spirit, la Descartes, sunt sinonime.) Distincţia suflet – corp se accentuează odată cu evidenţierea aspectelor sau modurilor

[55] *Ibidem*.

specifice substanței corporale de natură umană. Aici avem în vedere, după cum specifică Descartes, configurația membrelor; dacă apare vreo modificare, de pildă, extirparea unui membru al corpului uman, această schimbare devine ireversibilă pentru trup. De aici derivă concluzia lui Descartes că trupul omului este muritor. Cu toate că şi substanța sufletului generează accidente (concepe lucruri, dorește, simte etc.), această substanță nu este compusă din accidente, ci „este o substanță pură”[56], adică „nemuritoare prin natură”.

Descartes nu a afirmat doar că sufletul şi corpul sunt distincte[57], ci şi că între ele există o

[56] Descartes, *Meditații metafizice*, p. 20.

[57] Această distincție suflet – corp a fost criticată, din perspectiva noilor descoperiri în domeniul psihologiei şi neuropsihologiei, şi considerată, de Antonio Damasio, ca o eroare gravă pentru că distincția suflet – corp, din nefericire, se perpetuează şi astăzi în cercetările specialiştilor, mai ales în psihologia cognitivă şi neurologie. În lucrarea sa, *Eroarea lui Descartes. Emoțiile, rațiunea şi creierul uman*, traducere Irina Tănăsescu, Humanitas, Bucureşti, 2004, pp. 280-281, Antonio Damasio afirma: „Aceasta este eroarea lui Descartes: separarea abisală dintre corp şi minte, dintre substanța corpului, măsurabilă, având dimensiune, acționată mecanic, divizibilă la infinit, pe de o parte, şi substanța minții, nemăsurabilă, fără dimensiune, imposibil de acționat mecanic, indivizibilă, pe de altă parte, sugerarea faptului că rațiunea, judecata morală şi suferința provocată de durerea fizică sau exaltarea emoțională ar putea exista separate de corp. Mai exact:

strânsă legătură. Puntea de legătură între suflet şi corp este asigurată de pasiuni:

> „De asemenea natura mă învaţă prin aceste sentimente de durere, de foame, de sete etc., că nu sunt instalat în corpul meu, doar precum un cârmaci în nava sa, ci, afară de aceasta, că îi sunt intim legat, atât de strâns şi confundându-ne şi amestecându-ne, încât alcătuiesc împreună cu el un singur tot. Căci, dacă nu ar fi aşa, atunci eu care nu sunt decât ceva care gândeşte, când îmi este rănit corpul, nu aş simţi din această cauză durere, ci aş sesiza această rănire doar prin intelect, precum un cârmaci sesizează cu văzul dacă ceva s-a rupt la vasul său, şi atunci când corpul meu are nevoie să bea sau să mănânce, aş cunoaşte pur şi simplu chiar aceasta, fără a mai fi avertizat prin sentimentele confuze de foame, de sete, de durere etc., nu sunt altceva decât anumite feluri confuze de a gândi, care provin de la, şi depind de uniunea şi parcă şi de amestecul spiritului cu corpul."[58]

Contează, în aceeaşi măsură şi distincţia dintre suflet şi corp, cât şi uniunea care se instaurează între acestea. Lucru necesar:

> „pentru a cunoaşte căruia din ele (suflet sau corp) trebuie să-i atribuim fiecare dintre funcţiile care se află în noi"[59].

---

separarea celor mai rafinate acţiuni ale minţii de structura şi acţiunile organismului biologic".

[58] Descartes, *Meditaţii metafizice*, p. 101.

[59] Idem, *Pasiunile sufletului*, p. 56.

Pentru a analiza diferenţele existente dintre funcţiile sufletului şi cele ale corpului, dar având în vedere pasiunile, Descartes va recurge la o *regulă ce trebuie urmată în acest scop,* şi aici are loc recursul la experienţă: criteriul în virtutea căruia vor putea fi departajate acţiunile ce pot fi iniţiate fie de corp, fie de suflet.

Descartes atribuie doar intelectului capacitatea de a cunoaşte; în acest proces, ca elemente perturbatoare sau care susţin intelectul sunt implicate trei facultăţi: imaginaţia, simţurile şi memoria. Astfel, lucrurile, după cum se afirmă, pot fi cunoscute doar pe două căi: experienţa şi deducţia. Dacă „experienţele sunt adesea înşelătoare”[60], deducţia se află, întotdeauna, în afara oricărei îndoieli. Cu toate acestea cunoaşterea fără experienţă nu poate fi concepută; experienţa contribuie la procesul de cunoaştere cu acumularea datelor ce sunt percepute prin simţuri, prin cunoştinţele ce le dobândim ascultându-i pe alţii[61] şi, de asemenea, prin tot

[60] Idem, *Reguli...*, p. 13.

[61] În scrisoarea adresată de Descartes abatelui Picot regăsim aceleaşi principii dar, de astă dată, ele contribuie la dobândirea înţelepciunii. Prin înţelepciune Descartes înţelege „... nu doar prudenţa în afaceri, ci o bună cunoaştere a tuturor lucrurilor pe care omul le poate şti, atât pentru îndrumarea vieţii sale, cât şi pentru păstrarea sănătăţii şi descoperirea tuturor meşteşugurilor.” Descartes conturează cinci trepte ale înţelepciunii. O parte dintre ele coincid cu ceea ce putem cunoaşte prin experienţă: 1) noţiuni clare şi distincte obţinute fără meditaţie (intuiţie); 2) tot ceea ce

ceea ce intelectul obține din contemplarea interioară sau exterioară. Ca experiența să nu se soldeze cu o cunoaştere deformată a lucrurilor, Descartes consideră că intelectul trebuie să țină cont de câteva principii cu ajutorul cărora să fie reglementată participarea celorlalte facultăți (simțuri, imaginație, memorie) la procesul cunoaşterii: 1) *să intuiască precis obiectul care i se prezintă* – fie că e vorba de unul real sau de unul imaginat; 2) *imaginația nu are capacitatea de a reda obiectele, în mod fidel, simțurilor*; 3) *simțurile, la rândul lor, nu pot prelua imaginile reale ale obiectelor*; 4) *obiectele exterioare nu sunt întotdeauna aşa cum ne apar*; 5) *tot ceea ce intelectul primeşte de la imaginație trebuie evaluat ca reprezentare a acestei facultăți*; 6) *se reclamă necesitatea unui alt tip de cunoaştere, pe lângă experiență, pentru a se afirma modificările ce survin, dacă ele au loc, pe traiectul obiect extern – simțuri – imaginație*.

Conform regulii VIII: „o experiență certă se poate avea numai despre lucrurile[62] cu adevărat

---

experiența simțurilor ne face cunoscut; 3) ceea ce discuțiile cu alți oameni ne-a învățat; 4) lectura (văzută ca o conversație cu autorul); 5) căutarea cauzelor prime şi a adevăratelor principii din care să se poată deduce rațiunile a tot ceea ce se poate cunoaşte. (Descartes, *Principiile filosofiei*, pp. 65-67.)

[62] Prin lucru simplu şi absolut Descartes înțelege „... orice este considerat ca independent, cauză, simplu, universal, unu, egal, similar, drept, şi altele de acest fel (...). Relativ este, dimpotrivă, ceea ce (...) poate să fie

simple şi absolute”[63]. *Lucrurilor cu adevărat simple şi absolute* sau *naturilor simple*, Descartes le atribuie un rol extrem de important

> „... toată ştiinţa umană constă în a vedea distinct în ce mod aceste naturi simple concură la compunerea altor lucruri”[64].

Compunerea este văzută, în economia cunoaşterii, ca o conjugare a cunoştinţelor ce se pot obţine prin experienţă, în legătură cu un obiect oarecare, cu cele dobândite prin deducţia efectelor provocate de naturile simple în lucrul cercetat.

Descartes constată trei moduri de compunere: *1) prin impulsie* – se obţin judecăţile despre lucruri, bazate pe credinţa într-o forţă superioară, propria libertate sau, imaginaţie. Judecata extrasă din imaginaţie are, conform autorului, o valoare de încredere dintre cele mai scăzute; 2) *prin conjectură* – judecăţile dobândite prin conjectură trebuie văzute, pentru a nu ne induce în eroare, doar ca probabile; nu au valoare cognitivă deosebită şi Descartes spune că aceste judecăţi „nu ne fac mai învăţaţi”; 3) *prin deducţie* – procurate astfel, judecăţile se vor situa dincolo de orice îndoială. Cu toate acestea, Descartes constată că, uneori, pot

raportat la absolut şi să fie dedus din el, într-o anumită serie, care însă, în plus, închide în conceptul său ceea ce numesc relaţie: aşa, de pildă, ceea ce se cheamă dependent, efect, compus, particular, multiplu, inegal, disimilar, oblic etc.” (Descartes, *Reguli...*, p. 26.)

[63] *Ibidem*, p. 35.

[64] *Ibidem*, p. 61.

apărea mai multe erori. Una dintre cele mai flagrante reprezentări greşite o constituie deducția dintr-un lucru particular sau contingent al unuia general şi necesar.

Conceptualizată şi utilizată astfel, în discursul asupra pasiunilor, experiența se prezintă în calitate de diferențiator dintre funcțiile corpului şi cele ale sufletului. Descartes consideră că sufletul este mult mai uşor de cunoscut decât corpul[65]; funcțiile sufletului vor sta sub semnul asertabilității, pe când cele ale corpului sub semnul unei interogativități estompate. (Fig. IV. 1.)

În aceste circumstanțe Descartes dă credit experienței care, fără teama de a ne înşela, ne poate spune că mişcările membrelor sunt date de către corp, în timp ce gândurile provin din suflet. Acestea din urmă sunt divizate în două genuri: a) unele gânduri sunt acţiuni ale sufletului – voinţa; care se finalizează fie în suflet (iubirea faţă de Dumnezeu sau cea de obiectele imateriale), fie se concretizează printr-o acțiune pusă în act de corp (din voinţa de a ne plimba rezultă mişcarea picioarelor şi astfel păşim); b) unele gânduri sunt pasiuni ale sufletului, categorie în care Descartes include toate percepţiile pe care sufletul le preia direct de la lucruri fără ca acestea să sufere vreo modificare.

[65] În conformitate cu principiul IX, Descartes, *Principiile filosofiei*, p. 83.

(Fig.IV.1.) Funcţiile sufletului şi funcţiile corpului

<table>
<tr><td colspan="6">diferenţă prin experienţă</td><td rowspan="2">non-diferenţă (experienţă)</td></tr>
<tr><td colspan="2">interogativitate estompată</td><td colspan="4">Asertabilitate</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Corp</td><td>Părţile şi funcţiile corpului (?)</td><td rowspan="3">Suflet</td><td colspan="3" rowspan="2">Sufletul este unit cu corpul</td><td rowspan="5">indistincţia suflet corp conduce la eroare: sufletul conferă corpului mişcare şi căldură</td></tr>
<tr><td>Care este principiul funcţiilor (?)</td></tr>
<tr><td>Cum se produce mişcarea (?)</td><td colspan="3">Funcţiile sufletului: imaginaţia, atenţia, mişcarea corpului</td></tr>
<tr><td colspan="2">Căldură</td><td rowspan="4">Gânduri</td><td rowspan="2">Afecţiuni ale sufletului</td><td rowspan="2">Voinţe</td><td>cu finalitate în suflet</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Mişcare</td><td>Provocată în organele de simţ de obiecte: sunetele, mirosurile,gusturile, căldura, durerea, foamea.</td><td>resimţite de corp</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Provocată de conformaţia membrelor şi calea pe care spiritele animale o urmează spre creier: respiraţia, mersul, hrănirea</td><td rowspan="2">Pasiuni ale sufletului</td><td rowspan="2">Percepţii sau cunoştinţe</td><td>Raportate la suflet: bucurie, tristeţe, mânie etc.</td></tr>
<tr><td>raportate la trup: foame, sete, căldură.</td></tr>
</table>

Percepţiile pot să aibă drept cauză sufletul şi atunci sfera de apartenenţă este cea a voinţei, închipuirilor sau gândurilor (sentimente de bucurie, milă, mânie) sau pot fi ale corpului, în această categorie intrând foamea, setea, durerea, căldura.

La Descartes voinţa este indisolubil legată de gândire, eroare, libertate şi pasiune. Prin gândire, în termeni cartezieni, se înţelege:

> „...tot ceea ce se petrece în noi în aşa fel încât intuim aceasta nemijlocit prin noi înşine; iată de ce nu numai a înţelege, a vrea, a imagina, ci şi a simţi este acelaşi lucru, aici, cu a gândi"[1].

Descartes va afirma că nu putem avea decât două moduri de a gândi: primul mod ar fi percepţia intelectului şi constă în a intui. „A simţi, a imagina şi chiar a concepe lucruri pur inteligibile nu sunt decât moduri diferite de a intui"[2]. Cel de-al doilea

---

[1] Descartes, *Principiile filosofiei*, p. 82.

[2] Modul în care Descartes defineşte intuiţia în *Principiile filosofiei* pare a fi diferit de cel în care procedează în *Reguli...*, unde simţurile, imaginaţia sunt excluse: „... prin intuiţie înţeleg nu chezăşia schimbătoare a simţurilor sau judecata înşelătoare a unei imaginaţii deformate, ci concepţia unei minţi pure şi atente, concepţie atât de uşoară şi distinctă, încât despre lucrul pe care îl înţelegem nu mai rămâne nici o îndoială" (Descartes, *Reguli...*, p. 16.) Trebuie să luăm în calcul şi faptul că Descartes pare că restrânge înţelesul conceptului de intuiţie la context: *„a înţelege, a vrea*, *a simţi*, (...) *este* (...)*aici a gândi"*, şi face distincţie între două tipuri de intuiţie. (Idem, *Principiile filosofiei,* p. 94.)

mod l-ar constitui acțiunea voinței – determinarea intuițiilor prin voință şi „a dori, a urâ, a crede, a nega, a sta la îndoială sunt moduri diferite de a vrea”[3]. Şi intelectul şi voința participă la procesul cunoaşterii – însă în proporții diferite. Un raport cantitativ dintre judecățile emise de intelect şi cele la care participă voința îl determină pe Descartes să afirme că „voința are mai multă întindere decât intelectul”[4]. Atribuind voinței proprietatea de a fi mai vastă decât intelectul, Descartes dă omului capacitatea de a acționa în mod liber, să ia decizii, bune sau rele. Starea de neutralitate, de indiferență, de neimplicare ar reprezenta

> „... cel mai scăzut grad de libertate şi vădeşte mai degrabă un defect al cunoaşterii decât o superioritate a voinței; căci dacă voi cunoaşte întotdeauna cu claritate ce este adevărat şi ce este bun, nu voi fi niciodată în dificultate ca să mă hotărăsc ce judecată şi ce alegere trebuie să fac; şi astfel voi fi pe deplin liber, fără a fi vreodată indiferent”[5].

Ca acțiune a sufletului, voința joacă un rol important – pe de o parte în procesul de declanşare al pasiunilor, pe de altă parte în cel de stopare. Perspectivă ce poate fi redusă la două secvențe:

a) „principalul efect al tuturor pasiunilor asupra oamenilor este acela că ele îndeamnă şi predispun sufletul oamenilor să voiască lucrurile”[6].

[3] *Ibidem*, p. 94.
[4] *Ibidem*, p. 95.
[5] Descartes, *Meditații...*, p. 75.
[6] Descartes, *Pasiunile sufletului*, p. 78.

b) „voința poate să învingă cel mai uşor pasiunile şi să oprească mişcările corpului”[7].

Voința este, după Descartes, acțiune a sufletului, iar acțiunea şi pasiunea rămân totdeauna unul şi acelaşi lucru. Paradoxal, voința (A) este o acțiune (B), acțiunea (B) este pasiune (C) dar, voința (A) nu este pasiune (C) deoarece voința are capacitatea de a declanşa pasiunea dar şi de a o anihila.

Descartes va defini pasiunile ca

> „percepții sau sentimente sau emoții ale sufletului care sunt raportate în mod special la suflet şi care sunt cauzate, întreținute şi întărite printr-o anumită mişcare a spiritelor”[8]

Definiția va fi explicitată prin instaurarea unei legături directe între conceptele echivalente pentru pasiune.[9]

---

[7] *Ibidem*, p. 84.

[8] *Ibidem*, p. 71.

[9] Distincția pe care o face Descartes între pasiuni ca emoții sau sentimente nu este una lipsită de interes. Astăzi, specialiştii în neurologie, merg pe aceeaşi distincție dintre emoții şi pasiuni. Damasio, de exemplu, defineşte emoțiile ca „acțiuni sau mişcări, multe din ele exterioare, vizibile pentru ceilalți când apar pe chip, în voce sau în anumite comportamente (...) Sentimentele sunt întotdeauna ascunse, aşa cum trebuie să fie toate imaginile mentale, insesizabile pentru oricine altcineva în afara proprietarului lor de drept”. Pentru Antonio Damasio, emoțiile sunt direct legate de corp şi au manifestări de cele mai multe ori vizibile, reacții ale organismului care se declanşează odată cu apariția unui

a) *pasiunile sunt percepţii – prin percepţie* Descartes înţelege, de fapt, gândurile, trăirile care sunt confuze. În acest context discursiv sensul de cunoştinţă evidentă este exclus din sfera conceptului de percepţie. Oricum, Descartes analizează doar percepţiile care se raportează direct la suflet şi acestea sunt „ca o umbră sau o pictură a celorlalte”[10]. Când vorbeşte despre percepţii ale sufletului, Descartes vizează, de fapt,

> „... diferitele gânduri ale sufletului nostru, care provin nemijlocit din mişcările exercitate prin intermediul nervilor din creier, sunt cele pe care le numim de fapt senzaţii sau percepţii ale simţurilor noastre.”[11]

„stimul apt emoţional” înţeles de fapt ca un obiect sau o situaţie prezente în realitate sau în minte. Conform cercetărilor efectuate de Damasio şi colaboratorii săi, se pare că emoţiile se declanşează primele, unele dintre ele fiind înnăscute, plânsul, de exemplu, ca apoi să fie urmate de sentimente. Într-o definiţie, numită de Damasio ca provizorie, afirma că „sentimentul e perceperea unei anumite stări a corpului, împreună cu perceperea unui anumit mod de gândire şi a unor gânduri cu anumite teme”. În pofida acestei distincţii dintre emoţii şi sentimente Damasio afirmă că „emoţiile şi sentimentele sunt atât de strâns împletite într-un proces continuu încât, tindem să le privim ca pe un singur lucru”. Antonio Damasio, *În căutarea lui Spinoza. Cum explică ştiinţa sentimentele*, traducere din engleză de Ioana Lazăr, Humanitas, Bucureşti, 2010. pp. 30-84.

[10] Descartes, *Pasiunile sufletului*, p. 70.

[11] Idem, *Principiile filosofiei*, pp. 389-390.

Descartes face o departajare clară a simțurilor; şapte în total: două simțuri interne şi celelalte externe: Simțurile interne sunt: 1) apetiturile naturale. Aici sunt incluse foamea, setea etc. şi sunt provocate de mişcările nervilor stomacului, esofagului etc.; 2) bucuria, tristețea, dragostea, mânia etc., ar reprezenta a doua categorie de simțuri interne, ele depinzând de un „un mic nerv care merge spre inimă, apoi de cei ai diafragmei şi de ai altor părți interne”[12].

b) *pasiunile sunt sentimente*; singura modalitate prin care sufletul poate cunoaşte este capacitatea acestuia de a recepta stimuli care vin din exterior, toate trăirile provocate de suflet vor fi preluate de acesta după tiparul utilizat pentru trăirile care vin din exterior, fapt pentru care se va stipula că pasiunile pot fi numite şi sentimente:

> „... există o diferență însemnată între aceste trăiri şi cunoştințele sau ideile distincte pe care le avem despre ceea ce trebuie să fie iubit, urât, temut etc., deşi adesea se întâlnesc împreună.”[13]

c) *pasiunile sunt emoţii ale sufletului*; sub conceptul de emoție poate sta orice schimbare care se petrece în suflet, cu predilecție pasiunile a căror manifestare este şi cea mai virulentă.

Astfel, pentru Descartes pasiunile reprezintă o însumare a tuturor fenomenelor pasive ale sufletului, toate stările afective în rândul cărora putem include fie plăcere, fie durere, fie emoție etc.

[12] *Ibidem*, pp. 390- 391.

[13] *Ibidem*, p. 391.

dar care sunt suportate de către suflet în virtutea uniunii acestuia cu trupul. De asemenea, pasiunile sunt divizate în două mari grupe: pasiunile simple sau primitive (mirarea, iubirea, ura, dorinţa, bucuria, tristeţea; pasiunile compuse sau particulare ce sunt derivate din cele primitive (stima şi desconsiderarea, dispreţul, gelozia, siguranţa şi desperarea, speranţa şi teama, curaj şi îndrăzneală, laşitate şi frică, mânie, invidie)[14]. Modalitatea prin care Descartes defineşte, clasează, departajează pasiunile şi le conceptualizează în marginea unor domenii cum ar fi psihologia, medicina şi recursul la „regula experienţei", proprie de altfel acestor două discipline, dau forma specifică discursului din tratatul despre pasiuni.

Mecanismul de formare al pasiunilor[15], căci acestea sunt „cauzate şi întreţinute şi întărite

[14] Urmând riguroasele departajări pe care Descartes le operează între pasiuni Marius Dumitrescu realizează, în *Dincolo de tainele filosofiei şi ale filosofilor*, (Tipomoldova, Iaşi, 2002, pp. 139-143.) un „arbore al pasiunilor".

[15] În mod clar mecanismul pe care Descartes îl descrie în *Tratatul despre pasiuni* este departe de ceea ce s-a stabilit în urma cercetărilor neurologice de dată recentă. Cu toate acestea, Descartes a intuit rolul sistemului nervos în declanşarea pasiunilor, că „sediul pasiunilor sufletului" se află dispus în creier, într-o mică glandă. Mulţi dintre comentatorii lui Descartes au numit această glandă ca fiind pineala, al cărei rol nu este precizat nici astăzi cu exactitate. Cercetările efectuate de un grup de specialişti în neurologie, conduşi de Antonio Damasio, au scos la iveală mecanismul

printr-o anumită mişcare a *spiritelor*[16], este intim legat de existența acestor spirite, pe care Descartes le numeşte, de cele mai multe ori, *spirite animale*[17] a căror realitate imediată este dependentă de mişcarea muşchilor şi a simţurilor şi, concomitent, conexată nervilor. Limbajul pe care îl utilizează Descartes este unul cu un puternic efect retoric.

declanşator al stărilor afective. Inițial s-a dorit studierea tiparelor de activitate a creierelor când cei supuşi investigațiilor simțeau fericire, tristețe, frică sau furie. Practic, cercetătorii au măsurat fluxul sanguin din arii cerebrale diferite utilizând tomografia prin emisie de pozitroni. Analiza datelor cercetării i-a făcut pe specialişti să afirme: „toate ariile somato-senzitive investigate – cortexul cingulat, ariile somato-senzitive ale insulei şi SII, nucleii ariei tegmentale a trunchiului cerebral – au prezentat un tipar de activare sau dezactivare statistic semnificativ. Aceasta indică faptul că a avut loc o modificare importantă a cartografierii stărilor corporale în procesul sentimentului. (...) Rezultatele ne-au demonstrat fără echivoc că unele mistere ale fiziologiei sentimentelor îşi află dezlegarea în circuitele neurale ale regiunilor cerebrale somato-senzitive şi în reacțiile fiziologice şi chimice din aceste circuite. (...) În starea de tristețe, au apărut dezactivări importante în cortexul frontal (ceea ce sugerează scăderea activității în această regiune). În starea de fericire, am descoperit contrariul (un indiciu al creşterii activității în această regiune). Aceste rezultate confirmă faptul că fluența ideației este redusă în cazul tristeții şi crescută în cazul fericirii." Antonio Damasio, *În căutarea lui Spinoza...*, pp. 94-99.

[16] Descartes, *Pasiunile sufletului*, p. 71.

[17] *Ibidem*, p. 59.

Pentru a descrie, de pildă, nervii, sau a da definiţia spiritelor animale, utilizează comparaţii, metafore. De pildă, nervii sunt descrişi ca fiind „un fel de firişoare sau mici tuburi ce vin din creier", aceştia conţin spiritele animale care sunt „un fel de aer sau de vânt foarte subtil"[18] care au o singură proprietate

> „de a fi corpuri foarte mici şi de a se mişca foarte repede, asemenea particulelor de flacără ce se desprind dintr-o torţă; din care cauză ele nu se opresc nicăieri, ci pe măsură ce unele intră în cavităţile creierului, altele ies prin porii care se află în substanţa lui şi sunt îndreptate de aceşti pori în nervi, iar de acolo în muşchi. În felul acesta ele mişcă corpul în toate diversele moduri în care poate fi mişcat"[19].

În aceste circumstanţe utilizarea limbajului metaforic vine să suplinească un limbaj riguros, bazat pe concepte exacte. Pentru a estompa efectul literar al discursului şi a căpăta un aspect riguros, dincolo de forma demonstrativă pe care Descartes o utilizează, acesta introduce, ca element care susţine demonstraţia, argumentul bazat pe exemplu. Astfel, pentru a întregi explicaţia cu privire la modul în care se formează pasiunile Descartes vine cu un exemplu concret, arată clar modul în care prin mişcarea spiritelor animale se formează imaginea. Un lucru produce câte două imagini pentru fiecare din ochii unui individ. Prin interme-

[18] *Ibidem*.
[19] *Ibidem*, p. 60.

diul nervilor optici se vor forma alte două imagini pe suprafaţa interioară a creierului, iar cu sprijinul spiritelor se formează o singură imagine pe glanda considerată de Descartes a fi locul în care sufletul îşi exercită funcţiile. Dacă imaginea astfel formată este înfricoşătoare ea poate trezi în suflet, spune Descartes, pasiunea temerii, a spaimei, a îndrăznelii, a fricii – lucru care se întâmplă în funcţie de temperamentul individului sau forţa sufletului ori modul în care, într-o situaţie similară, acesta a reacţionat (apărare sau fugă).

Dacă modul în care funcționează aceste spirite animale ne indică un prim mecanism, intern, de generare a pasiunilor, Descartes mai indică o posibilitate: efectul provocat de obiect asupra simțurilor. Simțurile externe (auz, văz, miros, gust şi atingere) şi cele interne (apetiturile naturale şi pasiunile) atunci când intră în contact cu un obiect nou, sufletul reacționează în funcție de utilitatea obiectului şi daunele pe care le poate provoca. Conform dihotomiei bun–rău, Descartes va enumera pasiunile principale în ordinea în care pot fi astfel identificate.

Prima dintre cele şase pasiuni este mirarea.

Mirarea este definită de filosoful francez ca „o surpriză bruscă a sufletului care face ca el să treacă la examinarea atentă a obiectelor care i se par rare şi extraordinare”[20]. Rolul principal al acestei pasiuni, latura pozitivă, este de a contribui la cumularea de noi cunoştinţe. Pasiunea mirării,

[20] *Ibidem*, art. LXXVIII, pp. 88-98.

spune Descartes, se poate declanşa înainte de a se descoperi dacă obiectul care o provoacă ne este de ajutor sau nu. Mirarea este singura pasiune căreia nu-i corespunde o alta considerată contrară; în cazul în care obiectul sesizat nu surprinde prin nimic este privit fără pasiune. Din mirare, datorită lipsei unei pasiuni cu caracter contrar, Descartes va deriva o serie de manifestări, care într-un fel sunt scoase din sfera pasiunilor, şi considerate doar opinii pe care le avem fără ca pasiunea să fie implicată. (Fig. IV.2.)

Mirarea (Fig. IV.2)

Criterii	**Varietăţi ale mirării**
Examinarea atentă a: Obiectelor	stimă* – venerație desconsiderare** – dispreț
a sinelui	stimă – laudă desconsiderare – blam
a celuilalt	generozitate (bunăvoință față de celălalt) orgoliu (viciu potențat de linguşire) umilință (virtuoasă sau vicioasă) neruşinarea sau obrăznicia***

* înclinație a sufletului de a-şi reaminti valoarea lucrului stimat

** înclinație a sufletului de a privi cu atenție josnicia sau micimea a ceea ce desconsideră

*** nu este o pasiune pentru că nu provoacă o mişcare specială a spiritelor. Ea se declanşează din cauza jignirilor repetate si nedrepte pe care cineva le poate primi.

Mirarea excesivă, ceea ce Descartes numeşte *uluire*, când se manifestă în faţa unor lucruri care în mod normal nu necesită o consideraţie peste

măsură, suprimă raţiunea. De aceea poate că Descartes va şi spune că deşi e bine să ne naştem cu o astfel de pasiune, ulterior va trebui să ne debarasăm de ea. Dacă mirarea poate fi substituită, în timp, prin meditaţie, mirarea excesivă, spune Descartes, nu poate fi temperată şi din păcate nu are remediu; dacă este utilizată în procesul de învăţare, mirarea se erodează şi devine obişnuinţă; pe când uluirea, în acelaşi proces, duce la o cunoaştere superficială a lucrurilor. Cele două direcţii ale pasiunii mirării, indiferent de latura pozitivă sau negativă, conduc spre ceea ce Descartes numeşte „boală a celor care caută raritäţi numai pentru a se mira de ele iar nu pentru a le cunoaşte”[21]. Mirarea, ca pasiune, participă şi însoţeşte şi alte pasiuni (bucurie, tristeţe etc.) pe care datorită acestui surplus de noutate le va face şi mai intense.

Iubirea şi ura.[22] Acest cuplu de pasiuni este privit din perspectiva utilităţii lucrurilor care ne afectează existenţa; dacă lucrul este bun, automat simţim faţă de acesta iubire şi, la polul opus, lucrul rău atrage asupra sa ura. Urmând această dihotomie bun–rău

> „iubirea este o emoţie a sufletului pricinuită de mişcarea spiritelor care îl îndeamnă să se unească

[21] *Ibidem*, p. 98.
[22] *Ibidem*, pp. 99-100.

în voinţă cu obiectele care par să-i fie convenabile”[23].

iar ura

„o emoţia pricinuită de spirite, care îndeamnă sufletul să dorească să se despartă de obiectele care i se înfăţişează dăunătoare”[24].

Cu privire la aceste definiţii, Spinoza face câteva observaţii critice. În primul rând ar fi vorba de faptul că definiţia dată iubirii nu exprimă esenţa acestei pasiuni, ci mai degrabă proprietatea ei; în al doilea rând, priveşte cu suspiciune atribuţiile pe care Descartes le acordă conceptului de voinţă. Prin voinţă, aşa cum întrebuinţează Descartes termenul, Spinoza, utilizând paralepsa, afirmă că nu înţelege un consimţământ, o deliberare sau o hotărâre liberă şi nici dorinţa de a alătura lucrul iubit în absenţa acestuia, ci mulţumirea care este în acela care iubeşte din cauza prezenţei lucrului iubit. La Spinoza iubirea este „bucuria însoţită de ideea cauzei externe”[25]. Descartes va face distincţie[26] între: a) *iubirea de bunăvoinţă,* care ne

[23] *Ibidem*, p.100.

[24] *Ibidem*.

[25] Spinoza, *Etica*, traducere din limba latină, studiu introductiv şi note de Alexandru Popescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 158-159.

[26] Diferenţierea carteziană are o încărcătură psihologică. Freud va spune că oamenii, prin comportamentul lor, în mod inconştient sau nu, denotă că aspiră spre fericire. Această dorinţă de fericire are valenţe pozitive sau negative; pe de o parte este vorba de

îndeamnă să dorim, la rândul nostru, binele obiectului iubit; se constată în această ipostază o biunivocitate: obiectul este acceptat pentru că îl receptăm ca fiind unul ce ne transmite o stare de bine; b) *iubirea de concupiscenţă,* caz în care dorim lucrul pe care îl iubim. Pe lângă diferenţierea propusă, Descartes va scrie că putem deosebi tot atâtea feluri de iubiri câte obiecte diferite există şi pe care le putem iubi:

> „Cu toate că pasiunile pe care un om ambiţios le are pentru glorie, un avar pentru bani, un beţiv pentru vin, un brutal pentru o femeie pe care vrea să o violeze, un om de onoare pentru prietenul său sau pentru iubita sa şi un tată bun pentru copiii săi se deosebesc mult între ele, totuşi prin aceea că

---

evitarea durerii şi a neplăcerii, iar de cealaltă parte de trăirea unor plăceri intense. Plecând de la această formulă, Freud se va apropia de concepţia carteziană a iubirii: „...numim iubire relaţia dintre bărbat şi femeie care, date fiind trebuinţele lor sexuale, au întemeiat o familie, dar numim astfel şi sentimentele pozitive care există în sânul familiei, între părinţi şi copii, între fraţi şi surori". Sentimentul pozitiv din sânul familiei, ca manifestare a iubirii, va fi numit de Freud, generic „iubire cu scop inhibat sau afecţiune". Proiecţia acestei sintagme este mult mai amplă. Freud va spune că ea depăşeşte cadrul familiei, că are un caracter social pronunţat şi că rolul ei este de a stabili relaţii în afara familiei.(Freud, *Opere*, vol. I, traducere, preambul şi note de Leonard Gavriliu, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 325.)

sunt forme de manifestare ale iubirii, ele sunt asemănătoare”[27].

Un alt criteriu după care Descartes va organiza diversele manifestări ale iubirii îl reprezintă stima. În acest caz se constată trei trepte: a) *afecţiunea* se manifestă atunci când acordăm obiectului iubit mai puţină stimă decât nouă; b) *prietenia* se produce în cazul în care obiectul iubit primeşte aceeaşi cantitate de stimă cât ne-o acordăm şi nouă; c) *devoţiunea* se produce doar în momentul în care obiectul dragostei este stimat într-un grad mai înalt decât propria persoană.

Analizând iubirea şi ura, ca pasiuni contrare (Fig. IV.3.), Descartes sesizează o trăsătură comună celor două: obiectele care pot provoca iubirea sau ura ne sunt înfăţişate fie de simţurile externe, fie de cele interne sau de raţiune. Simţurile externe vor dicta diferenţa dintre obiectele frumoase şi cele urâte. Iubirea pentru obiectele frumoase este numită plăcere, iar cea ceea ce simţim faţă de lucrurile urâte, oroare sau aversiune.

[27] Descartes, *Pasiunile sufletului*, p. 99.

Iubirea şi ura (Fig. IV.3)

Criterii	Iubire	Ură		Criterii
binele obiectului iubit	iubirea de bunăvoinţă		oroare	Evaluarea obiectelor ca urâte şi rele
posesia obiectului iubit	iubirea de concupiscenţă			
stima faţă de obiect	afecţiune			
	prietenie***			
	devoţiune	mânie*	aversiune	
		Indignare**		
evaluarea obiectelor ca bune şi frumoase	Plăcere			

* Mânia este un gen de ură sau de aversiune pe care o simţim împotriva celor care ne fac rău.

** Indignarea, tip de ură sau de aversiune faţă de cei care ne provoacă un rău, şi este însoţită de fie de milă, fie de invidie.

*** Prietenia este situată, echilibrat, între afecţiune, pe care o putem resimţi faţă de obiecte, animale şi devoţiune ce o resimţim în faţa divinităţii sau a suveranului ţării. Prietenia este rezervată în exclusivitate relaţiilor dintre oameni, văzuţi ca egali, în raport cu gradul de stimă. Descartes spune că nu poate exista un om atât de imperfect faţă de care să nu poţi avea sentimentul de prietenie, dar una perfectă. În viziunea lui Descartes, omul nu poate fi considerat în ansamblul său viciat şi rău. Există, aşadar, cel puţin o zonă a pozitivităţii în care

omul îşi manifestă abilităţile, pasiunile cu accente pozitive, care pot atinge perfecţiunea. Perspectiva lui Descartes, cel puţin în ceea ce priveşte prietenia se situează într-o uşoară opoziţie cu aceea elaborată de Platon şi, mai accentuată, cu aceea a lui Montaigne. În *Lysis* Platon schiţează trei ipostaze în care prietenia se poate manifesta: a) *prietenia între existenţe asemănătoare*; lucrurile rele sunt atrase unele de altele şi relaţiile de prietenie pot exista doar între cei răi sau doar între cei buni; b) *prietenia între lucruri contradictorii* – văzută ca relaţie ce implică o necesitate. În viziunea lui Platon, săracul e silit să fie prieten cu cel bogat, cel slab cu cel puternic, cel bolnav cu medicul etc. Prietenia văzută ca melanj dintre bun şi rău; c) prietenia este *ceea ce este nici-bun-nici-rău-către-ce-e-bun*. Prietenia, ca relaţie, tinde spre bine. (Platon, *Opere*, vol. II, pp. 225-225.) Montaigne în *Eseuri* va ataşa, ca şi Descartes, prietenia iubirii. Astfel, Montaigne face deosebire între o însoţire a oamenilor pentru a obţine desfătarea, un câştig de natură materială, o nevoie de socializare, tipuri de asociere care sunt inferioare prieteniei. Montaigne va spune că nu poate fi vorba de prietenie între părinţi şi copii. Relaţia dintre aceştia trebuie să se bazeze pe cuviinţă. Prietenia înseamnă, spune Montaigne, împărtăşire „toate gândurile tainice ale părinţilor nu pot fi împărtăşite copiilor, ca să nu se işte necuvenită îndrăzneală, nici sfaturile şi mustrările care sunt cele dintâi îndepliniri ale prieteniei n-ar putea porni de la copii la părinţi. Ceea ce pare surprinzător la un filosof atât de tolerant ca Montaigne este faptul că femeia nu poate fi la înălţimea unei relaţii atât de profunde ca prietenia: „femeile nu sunt învrednicite să poată răspunde chemării şi întrunirii izvoditoare ale acestei sfinte legături, nici sufletul lor nu pare de ajuns de tare ca să sufere strânsoarea unui nod atât de ţiitor şi trainic". Montaigne, *Eseuri*, vol. I, pp. 176-178.)

Plăcerea[1] şi oroarea sunt catalogate ca fiind

[1] Maniera în care vorbeşte Descartes de plăcere şi o analizează implică şi o perspectivă estetică din care W. Tatarkiewicz va desprinde o imagine de ansamblu a tipului de estetică pe care Descartes l-a cultivat în scrierile sale. Analizând una dintre scrisorile pe care Descartes o adresează lui Mersene, Tatarkiewicz scrie: „Mersene îl rugase pe Descartes să-i explice de ce anume unele sunete sunt mai plăcute decât altele şi să-i spună care este criteriul frumuseţii. Descartes i-a răspuns că aceste două întrebări se reduc în realitate la una singură şi că sunt insolubile, deoarece noţiunile noastre de frumos şi de plăcut sunt total subiective. Acestea sunt, mai mult, atât de divergente, încât nu numai că e cu neputinţă să vorbim despre vreun criteriu al frumosului sau al plăcutului, dar nu putem apela nici măcar la gustul majorităţii. Acelaşi stimul poate fi plăcut sau neplăcut, poate părea frumos sau urât, în funcţie de tipul de imagine mentală pe care o evocă în mintea noastră. Tocmai acest material înmagazinat în memorie este atributul decisiv al frumuseţii sau al urâţeniei. Spre sfârşitul scrisorii, cuvintele lui Descartes încep să sune ca raportul unui laborator psihologic modern: *Dacă un câine ar fi biciuit de cinci, şase ori în sunetul viorii, de îndată ce ar auzi iarăşi această muzică, ar începe să urle şi ar lua-o la fugă*. Astfel, deşi nu i-a dat un nume special, Descartes a descris în fapt reflexul condiţionat, incluzând experienţa estetică în această categorie". Tatarkiewicz, în analiza esteticii carteziene, va pleca de la reflexul condiţionat şi va preciza condiţiile obligatorii ca un stimul să evoce o senzaţie de plăcere: a) o impresie va fi neplăcută dacă va dăuna simţurilor externe; b) cele mai plăcute obiecte sunt cele pe care le percepi cu un anumit grad de dificultate, doar o astfel

„... mai violente decât celelalte feluri de iubire sau de ură, fiindcă ce ajunge în suflet prin simțuri îl emoționează pe acesta mai puternic decât ce îi este prezentat de rațiune; totuşi ele conțin de obicei mai puțin adevăr, astfel încât dintre toate pasiunile acestea amăgesc cel mai mult şi de ele trebuie să ne păzim cu cea mai mare grijă”[2].

În cazul urii, manifestările fiziologice, aşa cum le descrie Descartes, sunt într-adevăr brutale: puls inegal, de mică amplitudine dar cu un ritm accelerat ce produce, alternativ, valuri de „căldură asprăşi usturătoare” şi răceală ce creează disfuncții la nivelul stomacului. Agresivitatea scade când e luată în calcul iubirea; la nivel fiziologic, deşi este comună mai multor pasiuni (dorință, ură, tristețe, bucurie), apare moleşeala, pentru că toată energia este utilizată de suflet în contemplarea obiectului iubit.

Dorința[3] vizează nu numai a intra în posesia binelui absent sau păstrarea celui prezent, ci mai ales binele ce ar putea fi obținut în viitor. Dorința ca „frământare a sufletului pricinuită de spirite care îl determină să voiască pentru viitor lucruri pe care şi le reprezintă ca fiindu-i convenabile”[4] va da

de percepție oferă simțurilor o satisfacție instantanee; obiectele percepute greu nu mai intră în această categorie, ele obosesc simțurile. (Wladislav Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. IV, traducere de Sorin Mărculescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1978, pp. 131-132.)

[2] Descartes, *Pasiunile sufletului*, p. 102.

[3] *Ibidem*, art. LXXXVI, pp. 102-103.

[4] *Ibidem*.

naştere unor specii particulare de pasiuni: teama, siguranţa, disperarea, gelozia, curajul, nehotărârea, îndrăzneala, laşitatea, emulaţia, frica. Dorința, spune Descartes, situându-se astfel în opoziție cu filosofia scolastică, este o pasiune ce nu posedă o alta opozabilă. Tradiția, după cum a şi observat Descartes, opunea dorința unei alte pasiuni, şi anume aversiunea[5]. Dorința, potrivit scenariului cartezian, se manifestă în jurul unui obiect în posesia căruia vrem să ajungem sau tindem să ne depărtăm. În funcție de răspunsul dat, în legătură cu obiectul dorinței, pasiunile se polarizează. Dacă sufletul vrea să-şi apropie un lucru pe care îl apreciază ca util, bun, plăcut, dorinței i se alătură şi alte pasiuni: iubire, speranță, bucurie. În caz contrar, respingerea lucrului resimțit ca rău, urât, dăunător, dorința este însoțită de ură, teamă sau tristețe. Ca în cazul iubirii, Descartes crede că am putea fi îndreptățiți să deosebim „tot atâtea feluri de dorințe câte obiecte diferite există spre care năzuim”[6]. Printre manifestările dorinței, la limita dintre dorința de a deține un lucru şi de a-l respinge, Descartes situează nehotărârea. (Fig. IV.4.)

[5] După cum s-a văzut deja, Descartes enumeră aversiunea printre pasiunile provocate de ură.

[6] Descartes, *Pasiunile sufletului*, p. 103.

Dorința (Fig.IV.4)

<table>
<tr><td colspan="5">Dorința
Criterii</td></tr>
<tr><td colspan="3">obținerea unui lucru bun</td><td colspan="2">respingerea unui lucru dăunător</td></tr>
<tr><td>curaj</td><td rowspan="3">speranță</td><td rowspan="4">nehotărâre</td><td rowspan="3">teamă</td><td>laşitate</td></tr>
<tr><td>îndrăzneală</td><td>frică</td></tr>
<tr><td>emulație</td><td>spaimă</td></tr>
<tr><td rowspan="2"></td><td rowspan="2">siguranță sau asigurare</td><td>gelozie</td></tr>
<tr><td colspan="2">mustrare de cuget</td><td>disperare</td><td></td></tr>
</table>

Nehotărârea, spune Descartes, nu apare doar atunci când sufletul trebuie să decidă, împins de teamă, între mai multe acțiuni pe care ar putea să le pună în act, ci şi atunci când acestea nu provoacă nici o daună. În relație directă cu nehotărârea se conturează mustrarea de cuget, pasiune orientată spre trecut sau prezent. Mustrarea de cuget

> „ne face să cercetăm dacă lucrul de care ne îndoim este bun sau nu şi a ne împiedica de a-l mai face altădată, cât timp nu ne-am asigurat că este bun. Dar întrucât el presupune răul, cel mai bine ar fi să nu avem niciodată prilejul de a o simți”[7].

Singurul remediu împotriva nehotărârii, şi în mod implicit al mustrării de cuget, prescris de Descartes, este judecata corectă a lucrurilor şi

[7] *Ibidem*, p. 154.

convingerea că acțiunile săvârşite sunt de fapt datorii şi că pentru a le îndeplini s-a urmat cea mai bună variantă.

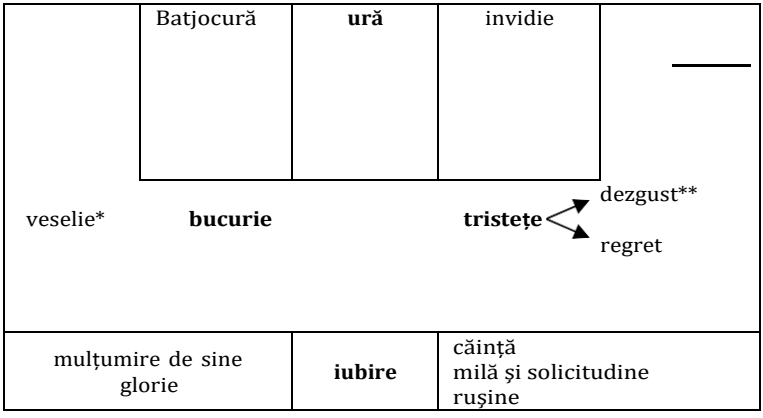
Bucuria şi tristeţea[8] sunt pasiuni contrare; bucuria este văzută ca o emoţie plăcută care se declanşează în contact cu „gustarea" binelui; tristeţea în mod inevitabil va intra în relaţie cu răul. Omul cuprins de tristeţe va simţi

> „o lâncezeală neplăcută, prin care se manifestă stânjenirea determinată în suflet de către rău sau de un neajuns pe care impresiile creierului le prezintă sufletului ca aparţinându-i"[9].

Toate pasiunile care derivă din bucurie şi tristeţe pot fi sistematizate, urmărind intenția lui Descartes, pe baza acțiunilor considerate bune sau rele, a efectelor pe care le provoacă aceste acțiuni influențate direct de alte două pasiuni: iubirea şi ura. (Fig. IV.5.)

[8] *Ibidem*, art. XCI, pp. 105-106.
[9] *Ibidem*.

Bucuria şi tristeţea (Fig.IV.5)



* Descartes mai introduce încă un criteriu în virtutea căruia poate face alte distincţii la nivelul celor două pasiuni avute în vedere. Astfel, filosoful francez ia în discuţie impresiile produse de corp, fără mijlocirea sufletului. Aceste impresii sunt transmise direct creierului. După acest criteriu, din bucurie derivă veselia, care, după afirmaţia lui Descartes, nu provine din nici o funcţie a creierului şi este un soi de bucurie potenţată de amintirea lucrurilor rele de care am scăpat.

** Dezgustul şi regretul sunt considerate pasiuni nesemnificative ce doar, spune Descartes, au fost enumerate în ordinea lor firească.

Între pasiunile care depind în mare parte de bucurie şi tristeţe se poate constata o ţesătură complexă de relaţii. De exemplu, între invidie (pe care Descartes o defineşte ca fiind o pasiune ce derivă din tristeţe şi, parţial, din ură declanşân- du-se atunci când sufletul sesizează că altcineva, ce nu merită, are parte de un lucru bun) şi milă (pasiune ce se naşte din tristeţe şi iubire) se

instalează o relaţie de contrarietate dată de opoziţia dintre iubire şi ură. Acelaşi raport de opoziţie se constată şi în cazul mulţumirii de sine şi al căinţei. Contradicţia e susţinută, în acest caz, de manifestările diametral distincte ale cuplului bucurie – tristeţe, cu toate că fondul comun îl constituie iubirea. O altă trăsătură comună celor două pasiuni (mulţumire de sine şi căinţă), pe care Descartes o evidenţiază, ar fi aceea că ambele sunt efecte ale conştiinţei: mulţumirea de sine rezultă dintr-o conştiinţă împăcată, pe când, în cazul căinţei vorbim de o conştiinţă vinovată. O conştiinţă împăcată poate să conducă la comportamente şi atitudini negative (orgoliu şi aroganţă); în contrapartidă, conştiinţa vinovată, crede Descartes, poate avea o latură pozitivă, dacă se iau în calcul manifestările viitoare: nu vor mai fi repetate acele acţiuni generatoare de stări autoculpabilizatoare.

Semnele exterioare ale pasiunilor, cele mai importante, după cum afirmă Descartes, acţiunile ochilor şi ale feţei, schimbările de culoare, tremurăturile, moleşeala, leşinul, râsul, lacrimile, gemetele şi suspinele, nu sunt provocate de o singură pasiune, ci din mixtura unora dintre ele şi cu participarea nemijlocită a bucuriei şi tristeţii. Stările de leşin pot fi provocate de o bucurie extremă. Râsul anunţă trăirea unei bucurii moderate, iar la polul opus, plânsul, starea de tristeţe moderată. Majoritatea acestor manifestări sunt puse pe seama unor interacţiuni între organele corpului uman, circulaţia sângelui şi modificările aduse de circulaţia spiritelor animale, cele mai multe dintre

ele sunt depăşite ca explicaţie. În accepţia lui Descartes, de pildă, lacrimile sunt produse după acelaşi principiu care duce la apariţia sudorii, mai exact sunt considerate ca „vapori care ies din ochi", precizare caducă.

Căutând un *remediu general împotriva pasiunilor*, Descartes va afirma că avem puţine motive să ne temem de pasiuni. Suntem încurajaţi să le percepem ca fiind bune prin natura lor, dar că trebuie să evităm atât o întrebuinţare greşită, cât şi excesul. Descartes nu va fixa un răspuns unic care să aibă capacitatea de a soluţiona definitiv problema pasiunilor. Răspunsul la această problemă se ramifică şi urmează cele câteva elemente de care, spune Descartes, trebuie să se ţină cont pentru a se obţine un echilibru între pasiune şi raţiune: imaginaţia, virtuţile, educaţia (deprinderile; dobândirea deprinderilor).

În primul rând, Descartes ne sfătuieşte să supraveghem atent propria imaginaţie, căci

> „tot ce se înfăţişează imaginaţiei tinde să amăgească sufletul, făcând ca argumentele care servesc pentru a-l convinge în favoarea obiectului pasiunii sale să pară cu mult mai puternice decât în realitate, iar cele care servesc pentru a-l îndemna să renunţe la pasiune să pară mult mai slabe"[10].

Imaginaţia are, în economia filosofiei carteziene, un rol dublu: pe de o parte stă la baza procesului de creaţie şi, de cealaltă parte, are capacitate inhibitivă asupra pasiunilor. Ipostaziată

[10] *Ibidem*.

astfel, imaginația este înțeleasă ca „o anumită aplicare a facultății care cunoaşte, la corpul care i se înfățişează în mod intim”[11]. A imagina un lucru, şi astfel Descartes decelează virtuțile imaginației în procesul de creație, nu înseamnă doar reproducerea schematizată a acestuia, ci lucrul imaginat devine, prin concentrarea spiritului, prezent. În procesul imaginativ, spiritul nu face apel la rațiune, ci se îndreaptă spre corp şi integrează în proces ceea ce îi oferă simțurile. Acestea „sunt părți ale corpului” care se activează

> „numai prin pasiune, în acelaşi mod în care ceara primeşte o figură de la un sigiliu. Şi nu trebuie crezut că este vorba de o simplă analogie; ci trebuie conceput, exact în acelaşi mod, ca figură[12] exterioară a corpului care simte este realmente modificată de obiect, aşa cum suprafața cerii este modificată de sigiliu”[13].

Practic, imaginației i se atribuie rolul de a prelua de la simțuri figurile care sunt supuse actului cunoaşterii, de a le transforma, de a le regândi. Dar simțurile ne pot da o imagine eronată despre realitate, de unde avertismentul lui

---

[11] Descartes, *Meditații...*, pp. 91-92.

[12] Pentru Descartes conceptul de figură este unul care are însuşirea de a fi comun şi simplu şi de a fi implicat în orice obiect sensibil. Culoarea, după cum remarcă Descartes, are atributul de a fi întinsă, în consecință de a fi figurată luându-se din culoare doar ceea ce are caracter de figură.

[13] Descartes, *Reguli...*, p. 47.

Descartes de a ține sub observație fantezia, şi aici trebuie să intervină raţiunea pentru a produce o corectură. În estomparea pasiunilor rațiunea este susținută de: *educație şi respectarea unor reguli morale (virtuți) şi generozitate*. În principiu, Descartes crede că pasiunile pot fi ținute sub control cu condiția ca spiritul să aibă parte de o îndrumare adecvată. Descartes sesizează că în mod natural spiritul omului are capacitatea de a asocia: dacă i se spune un cuvânt, va alătura sunetele de semnificația acestuia, dacă i se prezintă acelaşi cuvânt într-o formă scrisă, poate asocia literele cu semnificația. Prin învățare însă, semnificația devine preeminentă, pe când forma va fi eliminată. Dacă se adoptă acest principiu şi în cazul pasiunilor, atunci elementele care stau la baza declanşării unei pasiuni, prin deprindere, pot fi ataşate alteia ale cărei repercusiuni sunt pozitive. Descartes crede că acest model de învățare prin asociere este uşor de utilizat şi eficient, cu atât mai mult cu cât, o dată ce este aplicat, efectele nu întârzie să apară. Prin dresaj, spune Descartes, un câine poate fi oprit să alerge atunci când vede un animal după care, în mod natural, ar alerga. O altă posibilitatea de a controla pasiunile, în special dorințele, pe care Descartes o indică[14], se fundamentează pe principiul conform căruia e mai uşor să modifici propriile gânduri, obiceiuri, dorințe decât pe ale celorlalți. Descartes propune în acest sens un exercițiu: să situăm toate lucrurile pe care dorința

[14] *Ibidem*, p. 29.

ni le poate impune la aceeaşi distanţă faţă de puterea noastră. Exerciţiul ar avea, la prima vedere, cel puţin două consecinţe imediate; voinţa şi imaginaţia s-ar limita doar la ceea ce raţiunea i-ar spune sufletului că este posibil şi, dacă dorinţa de a fi în posesia unei perechi de pantofi, nu neapărat necesari, ar fi echivalentă cu dorinţa de a avea aripi pentru a zbura, faptul de a nu putea avea pantofii mult doriţi nu ar produce în suflet întristarea. La Descartes virtutea este apropiată de educaţie. De fapt, în termeni cartezieni virtuţile sunt „deprinderi ale sufletului care îl predispun pentru anumite gânduri, fiind deci diferite de aceste gânduri”[15]. Virtutea înseamnă, practic, învăţare, repetiţie, educaţie a sufletului şi are rolul, aşa cum îl precizează Descartes, de a corija lipsurile cu care ne naştem şi de a cultiva liberul arbitru. Un om virtuos, în opinia lui Descartes, va trebui să respecte legile şi obiceiurile ţării în care trăieşte; să rămână devotat religiei în care a fost crescut, să adopte, ca opinii, doar pe cele mai moderate dintre cele vehiculate de înţelepţii care trăiesc în acelaşi spaţiu. Prin cultivarea liberului arbitru se obţine fermitate şi hotărâre în suflet în raport cu acţiunile ce sunt în plină desfăşurare. Descartes este de părere că, luată o decizie, omul are datoria de a rămâne consecvent acesteia, dacă nu apar semne care să-i indice în mod clar că alegerea sa este greşită. În lipsa acestor indicii, chiar dacă iniţial la baza luării deciziei nu a stat

[15] Descartes, *Pasiunile sufletului*, pp. 146 -147.

decât o întâmplare, individul are datoria, față de sine, de a continua acțiunea așa cum a judecat inițial. Un alt beneficiu al educației ce se poate răsfrânge asupra liberului arbitru ar fi evitarea erorilor. Erorile au drept cauză intelectul şi voința sau liberul arbitru. Pentru Descartes, eroarea nu este un simplu defect, ci „o privație a unei anumite cunoaşteri pe care ar trebui să o am”[16]. Luarea la cunoştință de putința de a dispune liber de propriile voințe. Descartes defineşte generozitatea ca pasiune, văzută ca un remediu general împotriva unor pasiuni ale căror conotații sunt mai degrabă negative. Conştiința capacității de a fi liber în manifestări, la omul generos, înseamnă, în acelaşi timp, recunoaşterea că şi ceilalți oameni posedă aceeaşi calitate, mai mult chiar, interesul celorlalți e mai presus de propriul interes. În acest fel oamenii ajung să-şi stăpânească o parte din pasiuni, dorința, gelozia sau invidia, deoarece, spune Descartes

> „nici un lucru a cărui dobândire nu depinde de ei nu valorează în ochii lor destul pentru ca să fie mult dorit; şi ura față de oameni, deoarece îi stimează pe toți; şi frica, deoarece încrederea pe care o au în virtutea lor le dă siguranță; şi, în sfârşit, mânia, deoarece, punând prea puțin preț pe toate lucrurile care depind de altcineva nu le acordă niciodată duşmanilor avantajul de a se recunoaşte jigniți de ei”[17].

[16] Idem, *Meditații...*, pp. 71 -73.
[17] Idem, *Pasiunile* sufletului, p. 142.

Singur, liberul arbitru este cel care poate oferi un răspuns pasiunilor; el este cel care decide şi care poate lua drept răspuns ceea ce imaginația îi poate furniza, sau accepta răspunsurile verificate de educație ori pe care noblețea sufletului i le indică. Răspunsul oferit de Descartes în această privință diferă în anumite puncte de cele ale precursorilor săi sau ale celor care i-au urmat. De pildă, pentru Seneca[18] pasiunile se nasc din raţiune şi, din acest motiv, s-ar părea că e mult mai uşor să înlături pasiunile decât să le stăpâneşti. Respingerea de la bun început a pasiunilor este maniera cea mai eficace de a păstra raţiunea într-o formulă funcţională. Un alt exemplu ar veni dinspre Spinoza care, la fel ca Descartes, afirmă că afectele sunt naturale şi le defineşte ca

> „modificări ale corpului prin care puterea de a lucra a corpului însuşi este mărită sau micşorată, ajutată sau înfrântă; la fel şi ideile acestor afecţiuni”[19].

În ceea ce priveşte modul de a pune stăpânire pe afecte, de a le înfrâna, Spinoza găseşte însă o cale diferită de cea propusă de filosofia carteziană. Neîncrezător în capacitatea raţiunii de a se situa deasupra a ceea ce este natural, Spinoza va afirma că „un afect nu poate fi înfrânt, nici înlăturat, decât de un afect contrar mai puternic decât afectul pe care vrem să-l înfrânăm”[20]. Descartes va

[18] Seneca, *De Ira*, în *Scrieri filosofice alese*, pp. 7-23.
[19] Spinoza, *Etica*, p. 104.
[20] *Ibidem*, p. 181.

găsi mediatori care să atenueze excesul de pasiune prin abţinerea de la orice judecată şi concomitent abaterea atenţiei spre alte gânduri, urmărindu-se de fapt o distanţare a raţiunii faţă de pasiune, rol pe care doar înţelepciunea îl poate juca. Doar intervenţia înţelepciunii poate conduce la crearea unui echilibru dintre bine şi rău şi, cum spunea Descartes:

> „doar ea ne învaţă să stăpânim pasiunile în asemenea măsură şi să le mânuim cu atâta subtilitate, încât relele pe care le pricinuiesc ele să fie mai uşor de suportat şi chiar să aflăm bucurie în toate”[21].

În cazul în care judecata nu poate fi întârziată intervine, în calitate de factor intermediar, voinţa. Rolul prescris voinței, în unele circumstanțe, este acela de a aduce la suprafaţă argumente care să combată mişcarea impusă de pasiune. De pildă, cuprins de frică, sufletul trebuie să invoce, prin voință, argumente care să-l determine, în numele onoarei, să-şi înfrunte temerea.

2.3. Răspunsul problematologic la chestiunea pasiunilor

Considerate subiect frivol, parte a discursului filosofic academic doar ca note marginale, afectele, ca temă, au fost reduse la tăcere şi excluse din această zonă a ştiinţelor. Chestiuni despre care nici nu merită să vorbim, cum spunea Platon.

[21] Descartes, *Pasiunile sufletului*, pp. 171-172.

Pasiunile, prin diversitatea manifestărilor, au atras însă atenţia scriitorilor şi artiştilor. În aceste medii afectele au căpătat formă şi conţinut discursiv. În literatură, de pildă, pasiunile au constituit tema principală în jurul căreia s-au conturat celebrele opere ale lui Homer, Hesiod, Eschil, Sofocle sau Vergiliu, dacă e să luăm în calcul doar câteva exemple. *Iliada* lui Homer este în întregime un poem închinat mâniei: „Cântă zeiță, mânia Peleidului Ahile, pierzătoare mânie, pricină aheilor de dureri fără seamăn”[22]. Hesiod evocă în opera sa aceeaşi pasiune devastatoare; mânia care l-a cuprins pe Zeus atunci când a aflat că Prometeu a furat focul şi l-a dăruit oamenilor

> „Cuprins atunci de-o grea mânie, îi spuse Zeus ce-adună norii:/ Te bucuri că furata-i focul şi cugetul mi-ai amăgit,/ Spre marea ta nenorocire şi-a oamenilor ce vor fi!”[23].

Urmarea acestui episod este arhicunoscută: Zeus a împrăştiat griji amare peste toţi pământenii. Eroii din piesele lui Sofocle, de pildă, nu sunt găsiţi vinovaţi decât foarte rar, justiţia divină nu intervine. În lumea elenă hazardul (τυχη) nu se împotriveşte destinului (μοιρα). Oamenii nu se pot mânia pe zei, singura ipostază considerată firească

[22] Homer, *Iliada*, traducere de Sanda Diamandescu şi Radu Hâncu, prefață, indici şi note de Sanda Diamandescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, p. 3.

[23] Hesiod, *Munci şi zile*, în *Orfeu, Poeme*, tălmăcire, prefață, prezentări şi note de Ion Acsan, Editura Minerva, Bucureşti, 1987, p. 4.

este indiferenţa (απθΣια). Ceea ce i se întâmplă lui Oedip este edificator: s-a născut nefericit, a ajuns să se lupte cu tatăl său, să-l ucidă ca apoi să se căsătorească cu propria mamă, fără să ştie. Destin prescris de zeii „mâniaţi poate de multă vreme, cine ştie pentru ce, pe neamul meu”[24] cum constata, fără reacţie, Oedip. Ordinea instaurată de divinitate, prin pasiuni, rămâne implacabilă. Omului nu-i este permis să se răzvrătească împotriva naturii creatoare, pasiunile lui se vor răsfrânge, conform aceleiaşi ordini, doar asupra semenilor săi. Corul Erynilor din *Eumenidele* glăsuieşte:

> „...să ne ţinem ceată de răufăcătorul care a săvârşit, mânios vărsare de sânge, până coboară în adâncul lui Hades, dar pentru acesta nici moartea nu înseamnă scăpare”[25].

Această perspectivă se regăseşte, în bună măsură, şi în tradiţia vetrotestamentară, pedepsirea vinovatului reprezentând o îndatorire sacră pentru familie. În acest caz însă Dumnezeu îşi manifestă de foarte puţine ori mânia (sau pasiunile în general) în mod direct ci, de cele mai multe ori, prin intermediari, şi tot aşa se vorbeşte şi despre

[24] Sofocle, *Teatru*, traducere, prefaţă, note şi indice de George Fotino, Editura Pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1969, p. 388.

[25] Eschil, *Orestia*, traducere Alexandru Miran, Editura Univers, Bucureşti, 1979, p. 163.

mânia lui Dumnezeu, indirect, prin spusele altora[26].

[26] *Geneza*, 18, 48; *Exod*, 3, 4, 10, 11, 12, 14, 15, 22, 23, 32, 33, 34; *Leveticul*, 9, 10, 11, 26; *Numeri*, 1, 2, 12, 14, 16, 22, 24, 25, 31, 32; *Deuteronom*, 1, 3, 4, 7, 9, 11, 13, 14. În prima carte a *Vechiului Testament,* nu Dumnezeu vorbeşte primul de mânie, ci oamenii; şi nu Dumnezeu e cel care manifestă mânie, el se mâhneşte „în inima lui" şi tot în inima lui Dumnezeu a spus: „Nu voi mai blestema pământul, din pricina omului, pentru că întocmirile din inima omului sunt rele din tinereţea lui, şi nu voi mai lovi tot ce este viu cum am făcut". Luarea în calcul a consecinţelor devastatoare la care conduc pasiunile l-a făcut pe Dumnezeu să facă un legământ cu oamenii. Semnul legământului dintre oameni şi Dumnezeu este curcubeul. Ori de câte ori norii se vor strânge deasupra pământului, curcubeul se va arăta pe cer şi Dumnezeu îşi va aminti de toate vieţuitoarele de pe pământ, iar apele se vor opri. Se impune, atunci când se au în atenţie manifestările contaminate de pasiune ale divinităţii, să se ţină cont de perspectiva indusă de Thoma De Aquino, care consideră că a vorbi despre pasiunile lui Dumnezeu nu se poate face decât prin analogie cu cele umane. Dacă îi atribuim lui Dumnezeu o pasiune, această atribuire trebuie înţeleasă în sens metaforic. Exemplificând prin mânie, Thoma De Aquino va spune că „cei furioşi obişnuiesc să pedepsească şi pedeapsa însăşi este semn al mâniei. De aceea, însăşi pedeapsa capătă numele de mânie, când este atribuită lui Dumnezeu. La fel, ceea ce trebuie să fie în noi semn al voinţei, câteodată se atribuie metaforic voinţei divine. Precum, când cineva îşi propune ceva înseamnă că acel lucru vrea să se facă, pentru acest motiv, când o dată precizarea divină se consideră în

Prin artă, pasiunile capătă o formă precisă trimiţând, şi prin reprezentare, la ambivalenţă: frumosul şi urâtul care au capacitatea de a provoca reacţii emoţionale. Umberto Eco afirma că toate sinonimele adjectivului urât[27], ce au putut fi surprinse prin pictură, sculptură, implică o reacţie de dezgust, de oroare, repulsie sau teamă.

---

mod metaforic drept voinţa lui Dumnezeu". Sintagma „semn al voinţei" are un sens fix „vom spune că noi numim semne ale voinţei divine, nu pentru că sunt semne a ceea ce vrea Dumnezeu, ci pentru că cele ce la noi sunt semne ale voinţei le atribuim sensul de semne ale voinţei divine". Thoma De Aquino, *Summa Theologiae*, traducere Gheorghe Sterpu şi Paul Găleşanu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 2000, pp. 329-330.

[27] Umberto Eco analizează, la modul exhaustiv, sinonimele cuvintelor frumos şi urât pentru a demonstra că frumosul şi urâtul nu sunt termeni opozabili. Frumosului îi corespund ca sinonimi: ceea ce este drăguţ, graţios, plăcut, atrăgător, delicios, fermecător, atractiv, armonios, minunat, delicat, fain, încântător, magnific, splendid, fascinant, excelent, excepţional, fabulos, de basm, fantastic, magic, mirabil, valoros, spectaculos, sublim, superb. În cazul cuvântului urât, Eco consemnează: tot ceea ce este respingător, oribil, scârbos, neplăcut, grotesc, abominabil, scârbavnic, odios, indecent, spurcat, murdar, obscen, hidos, înspăimântător, abject, monstruos, groaznic, oripilant, slut, nesuferit, înfricoşător, cutremurător, crâncen, de coşmar, revoltător, repulsiv, dezgustător, greţos, fetid, ignobil, repugnant, diform, apăsător, scălâmb, schimonosit. Umberto Eco, *Istoria Urâtului*, traducere Oana Sălişteanu şi Anamaria Gebăilă, Editura Enciclopedia Rao, Bucureşti, 2007, p. 16.

Răspunsul problematologic la problema pasiunilor, aşa cum îl concepe Meyer, urmează două principii distincte: retorizarea realităţii şi principiul ambivalenţei pasiunilor în jurul cărora Meyer va încerca o sistematizare a pasiunilor.

Prima variantă are ca punct de plecare retorica aristoteliană. Aristotel, constată Meyer, va fi unul dintre primii filosofi care valorifică, din perspectiva tehnicii retorice, pasiunile. Considerate de Stagirit nici bune, nici rele, afectele vor reprezenta tipuri de auditori şi, implicit, tipuri de argumente. Argumentele utilizate pentru convingerea unui auditor cuprins de frică, de exemplu, trebuie să fie diferite de cele aduse în faţa unor oameni cuprinşi de dispreţ. Pasiunile, modul în care sunt exteriorizate, indică diferenţe dintre indivizi, diferenţe ce trebuie negociate pentru a se ajunge, specifică Meyer, la un minim de identitate. De aici Meyer derivă ideea unei retorici a pasiunilor, unde pasiunea este înţeleasă ca o formă de conştiinţă socială[28]. Pasiunea este conştiinţă pentru că, afirma Meyer „eu am conştiinţa existenţei celuilalt prin conştiinţa mea şi, în acelaşi timp, o imagine a raporturilor

[28] Meyer va utiliza cu prudenţă conceptul de conştiinţă, mai ales când are în vedere filosofia de dinaintea lui Descartes şi Loke. El întrebuinţează conceptul de conştiinţă, cu toate că grecii nu puneau accent pe individ ci pe fiinţă, din raţiuni ce ţin de înţelegerea mecanismului de funcţionare a pasiunilor.

noastre pe care o interiorizez”[29]. Retorizarea realității pleacă de la modul în care sunt catalogate lucrurile, faptele, persoanele, evenimentele şi acțiunile. Denominarea este dictată, în opinia lui Meyer, de pasiuni care afectează actul luării deciziei şi se înscrie într-o logică numită metaforic de Meyer *par ailleurs* [30], în fapt o logică a justificării. Integrată astfel „pasiunea este un concept proiectiv şi în consecință un concept retoric care permite clasarea cuvintelor”[31]. Calitatea de concept proiectiv care participă la actul denominării atribuită de Meyer pasiunii poate fi sesizată dacă se urmăreşte analogia dintre mecanismul de declanşare a pasiunilor cu cel de retorizare a întrebărilor. Pentru Meyer o întrebare retorică reprezintă „forma interogativă a unei propoziții prealabile, a unei cunoaşteri anterioare”[32]. În procesul de retorizare a realității pasiunea este cea care fixează răspunsul la o anumită întrebare alegându-l pe *x* mai degrabă decât pe *y*, cu toate că şi *x* şi *y* definesc, în aceeaşi măsură, întrebarea; semnificația lui *x* şi a lui *y* este legată în permanență de o cunoaştere anterioară a întrebării, dar şi a soluției. Un exemplu de retorizare a realității l-ar putea constitui modul în care în regimurile totalitariste indivizii definesc democrația; conceptul

[29] M. Meyer, *Le philosophe et les passions. Esquisse d'une histoire de la nature humaine*, Quadrige/PUF, 2007, p.71.

[30] *Ibidem*. p. 312.

[31] *Ibidem*. p. 292.

[32] *Ibidem*. p. 62.

de democrație va fi definit prin opoziție cu regimul opresiv atribuindu-i-se calități supreme, un panaceu. Trăită de aceiaşi indivizi, democrația, *pe de altă parte*, nu rezolvă mare lucru. Trecerea de la o accepție la alta nu-i decât o contradicție aparentă – pasiunea (dorința de libertate, în acest caz) trebuie înțeleasă într-o manieră figurată.

Pasiunile integrate procesului de chestionare relevă o logică proprie. Ele sunt derivate din raţiune, dar, aşa cum precizează Meyer, această raționale nu este recunoscută ca atare, ci este acoperită de justificări. Pasiunile îşi selecţionează principiile în funcţie de consecinţe. Acest lucru înseamnă că de fapt intrarea în scenă a operațiilor logice are loc la un moment ulterior manifestării concrete a pasiunii, când individul se află deja în faţa unor consecinţe, uneori devastatoare. Meyer va spune că logica pasiunilor sau a prudenței se desfăşoară în doi paşi[33]: 1) pasiunea nu mai ridică probleme dacă subiectul a reţinut principiile care vor impune consecinţele; 2) consecinţele, printr-un demers invers, conduc la elaborarea premiselor. Aici se întâlnesc două situaţii: fie se neglijează concluzia, fie se adoptă principii ad-hoc care să conducă la anumite concluzii:

> „Logica prudenței consistă în a ține cont de consecința B, înainte de a decide pentru A care este

[33] Michel Meyer, *Pour une histoire de l'ontologie*, Quadrige/PUF, 1999. pp. 90-117.

principiul. Problema de rezolvat e de a obține B sau de a-l evita"[34].

În primul caz, principiul este admis, dar nu şi ceea ce rezultă: consecința este ignorată, nu se recunoaşte legătura dintre principiu şi consecință. De pildă, atunci când cineva, conştient de consecinţele pe care le-ar avea asupra organismului său un consum excesiv de alcool, neagă premisele, pe care le admite totuşi (alcoolul este nociv, evit ceea ce este nociv, deci: evit alcoolul), va consuma băuturi alcoolice. Pe când, în cel de-al doilea caz se încearcă adaptarea conţinutului la un alt principiu, care să convină: hoțul ce caută să scape de pedeapsă îşi reformulează premisele după care actul său trebuie să fie calificat şi judecat. Această modalitatea de a raţiona, spune Meyer, arată că o propoziție trimite la două întrebări: propoziţia „*x* este *y*" poate fi relaţionată cu întrebarea: „acest *x* este într-adevăr *x* sau un alt lucru?" sau cu „dacă se admite că *x* este *x* se acceptă ca *x* să fie *y* sau nu". Se are aici în vedere faptul că a face o afirmaţie înseamnă a rezolva o întrebare, dimensiunea pragmatică, cum o numeşte Meyer. În acest caz dimensiunea pragmatică antrenează, la un moment ulterior, o altă posibilitate de a răspunde, şi anume dimensiunea retorică. Răspunsul problematologic la chestiunea pasiunilor urmează raporturile ce se stabilesc între *sine, celălalt*, *lucruri* pe care Meyer le califică drept

[34] Idem, *Le philosophe et les passions*, p.132.

matrice ale pasiunii[35] coroborate cu 1) axa răspunsurilor care se suprimă în anumite situaţii şi 2) axa de problematizare a acestor situaţii. Corelaţiile dintre sine şi celălalt (de egalitate, inferioritate, superioritate); sine şi lucruri (bun, rău); sine şi sine evidenţiază o problematicitate maximă a discursului asupra pasiunilor.

Dacă e să luăm drept exemplu mânia, istoria filosofiei a înregistrat numeroase definiţii datorită manierei în care s-a încercat fixarea într-un răspuns a unei pasiuni extrem de complexe. Diferenţa dintre această pasiune şi altele care au acelaşi mod de manifestare nu există. Să luăm drept exemplu definiţia dată mâniei de Seneca:

> „Mânia este o nebunie de scurtă durată (...); este neputincioasă asupra ei însăşi. Uitând de decenţă, fără să ţină seama de legăturile din societate, e înverşunată şi provocatoare în tot ceea ce face. Cu urechea surdă la sfaturile raţiunii, se iroseşte în lucruri zadarnice. Nefiind în stare să desluşească ceea ce-i drept şi adevărat, mânia se năpusteşte asupra ei însăşi, asemenea ruinelor, care se prăbuşesc stârnind totul”[36].

Echivalenţa dintre mânie şi nebunie e datorată, după Seneca, manifestărilor asemănătoare şi într-un caz şi în celălalt: „ochii se aprind, obrajii devin roşii (...) buzele tremură, dinţii scrâşnesc, părul se zburleşte, suflarea devine greoaie, zgomotoasă, ţipă, loveşte cu picioarele pământul”.

[35] *Ibidem*, p. 115.

[36] Seneca, *De Ira*, în *Scrieri filosofice alese*, p. 7.

Această indistincţie se prelungeşte şi asupra altor manifestări pe care Seneca le numeşte *forme ale mâniei*:

> „un om e ursuz, posac şi în acelaşi timp melancolic, violent, zgomotos, dificil, aspru – acestea sunt tot forme ale mâniei, în rândul lor se poate număra şi tipul morocănos, un fel delicat de mâniere”[37].

Controlul total asupra pasiunilor, crede Seneca, este imposibil de realizat. Ceea ce scapă blocajului raţiunii trebuie să se resoarbă într-o altă manifestare dirijată de raţiune. În aceste condiţii răspunsul la problema mâniei, în concepţia lui Seneca, se găseşte în administrarea unei pedepse pe care mânia o cere – şi filosoful stoic se întreabă

> „dacă nu cumva pedeapsa este necesară, măcar din când în când, mai ales dacă e sinceră, cerută de raţiune (...) Trebuie înţeles că pedeapsa nu dăunează, ci vindecă, chiar dacă o face sub aparenţa unei vătămări”[38].

După descrierea dată de Seneca, mânia pare a evita relaţia cu celălalt, *nu ţine seama de legăturile din societate,* dar vizează lucrurile – *se iroseşte în lucruri zadarnice*. Omul mânios este nebun, ursuz, posac, melancolic, violent, zgomotos, dificil, aspru şi morocănos... în fiecare dintre aceste pasiuni se instalează alte tipuri de raporturi la nivelul matricelor – ceea ce conduce la o problematicitate şi mai mare. Conexiunile care se realizează între

[37] *Ibidem*, p. 12.
[38] *Ibidem*.

cele trei elemente (*sine*, *celălalt*, *lucru*) devin extrem de importante. Dacă se pleacă de la un alt tip de relaţie vom avea un alt rezultat. Se pot invoca aici perspectivele propuse de Montaigne şi Descartes. În primul caz, mânia este definită ca

> „patimă care se iubeşte pe sine şi se măguleşte. De câte ori, zdruncinaţi fiind de o pricină înşelătoare, dacă ni se aduce ca întâmpinare o dreaptă apărare sau dovedire, noi ne oţărâm împotriva adevărului curat şi a nevinovăţiei”[39].

Potrivit structurii pe care problematologia afirmă că se dezvoltă pasiunile, în acest caz definiţia se bazează pe relaţia ce se stabileşte între sine şi sine. Presiunea pe care o creează mânia asupra sinelui îl determină pe Montaigne să afirme că mijlocul cel mai eficient pentru contracararea acestei pasiuni devastatoare ar fi, pur şi simplu, manifestarea pasiunii ca atare. În acest moment Montaigne acceptă prezenţa celuilalt, ca receptacul care înregistrează pasiv mânia celuilalt. Celălalt va accepta afirmarea sentimentelor pentru că Montaigne vede în aceasta un schimb între indivizi, pe care îl numeşte *toleranţă*, şi care presupune schimbarea rolurilor.

Descartes îşi va baza definiţia dată mâniei pe o relaţie exclusivă a sinelui cu celălalt, ignorând lucrurile şi relaţia dintre sine şi sine. Mânia este, spune Descartes

> „un soi de ură sau de aversiune, pe care o simţim împotriva celor care fac rău sau au încercat să facă

[39] Montaigne, *Eseuri*, vol.II, XXXI, pp. 285-286.

rău nu unei persoane oarecare, ci în mod special nouă”[40].

Remediul pe care îl prescrie Descartes în cazul acestei pasiuni, dar vizează deopotrivă şi dorinţele, gelozia, invidia, ura, frica, îl constituie generozitatea. Numai generozitatea, ca predispoziţie la fapte mari, manifestare a politeţii, a amabilităţii faţă de celălalt, poate să inducă o relaţie echilibrată a sinelui cu alteritatea.

Conexiunile care se realizează între matricele ce stau la baza teoriei pasiunilor relevă o reţea extrem de fină şi de complexă. Simplul răspuns pragmatic devine ineficient prin incapacitatea de a lua în calcul multitudinea de manifestări ale pasiunilor. Tocmai de aceea problematologia presupune, în spatele răspunsului pragmatic, un răspuns retoric, răspuns ce are capacitatea, prin intermediul metonimiei şi al metaforelor în special, să resoarbă o parte din ceea ce ştiinţa nu a putut încă să descifreze în cazul pasiunilor. În cadrul concepţiei problematologice matricele joacă un rol dublu, nu numai acela de a ordona răspunsurile, ci şi de a face trecerea spre metafizică. Metafizicii i-ar reveni sarcina, crede Meyer, de a răspunde la întrebările cele mai importante, care vin, nerezolvate, dinspre pasiuni.

[40] Descartes, *Pasiunile sufletului*, p.164.

Rezumat

Cercetarea de faţă şi-a propus:

1. Clarificarea principalelor concepte pe care Michel Meyer, autorul teoriei problematologice, le-a pus în circulaţie;

2. Relevarea structurii modelului problematologic, a modului în care acesta funcţionează şi a scopurilor pe care le vizează;

3. Integrarea teoriei problematologice într-un context în care aceasta îşi află originea, o raportare la istoria filosofiei, cu care relaţionează;

4. Stabilirea elementelor care transformă modelul problematologic într-un model de interpretare a scriiturii;

5. Evidenţierea criteriilor ce conduc la aplicarea modelului problematologic şi aplicarea efectivă a modelului problematologic într-o situaţe discursivă.

1. *Problematologia*, în înţelesul acordat de Meyer, este *l'etude du questionneament*. În acest caz am optat pentru înţelesul de *studiul modului în care se pun întrebările,* iar conceptul de *questionnement* l-am tradus prin *modalitate de a pune întrebările*. Analiza conceptului de problematologie a făcut necesară evidenţierea conjuncturii ce a condus la apariţia disciplinei impuse de Meyer. Accentul a fost pus în primul rând pe filosofie. Modelul propus de Meyer are un dublu impact asupra filosofiei: de a depăşi o criză, stadiul filosofiei ca produs derivat şi de a oferi o analiză tradiţiei filosofice şi a problemelor rămase în acest spaţiu încă nerezolvate.

2. Având drept punct de plecare disocierea efectuată de Meyer între modelul propoziţional şi modelul

problematologic, am identificat elementele care constituie modelul problematologic. La acest model am adăugat conceptul de *situaţie problematologică* pus în circulaţie de Constantin Sălăvăstru. Aceste elemente, luate în ansamblul lor, au relevat ceea ce am numit *structura modelului problematologic*. Acolo unde modelul problematologic funcţionează, putem deduce: a) ce întrebare trebuie să se pună pentru a iniţia un proces de chestionare; b) ce probleme pot fi rezolvate definitiv şi care probleme îşi resping răspunsurile; c) ceea ce contează ca răspuns.

3. Fiecare dintre aceste finalităţi au reprezentat de fapt întrebări ale căror răspunsuri ne plasează în cea de-a treia etapă a cercetării: integrarea teoriei problematologice într-un context. În această ipostază s-a impus analiza limbajului. Meyer acordă limbajului atât capacitatea de a formula probleme, cât şi pe aceea de a le rezolva. Acceptând această ipoteză am ajuns la concluzia că limbajul prescrie forma discursului; conceptul de discurs se sustrage unei definiţii precise; orice formă de utilizare a limbajului care nu trimite spre un discurs originar îşi prezervă propria semnificaţie şi pune în scenă o nouă structură discursivă. Pentru a face distincţie între o problemă care poate primi o rezolvare şi una care rămâne nerezolvată, Meyer avea nevoie de o teorie a sensului şi a referinţei. Teoria lui Frege s-a dovedit a fi ineficientă în procesul de chestionare. Meyer o va prelua parţial şi va vorbi de un sens ce apare ca legătură a unui răspuns cu întrebarea care îl determină. Noua teorie problematologică rupe legătura dintre sens şi referinţă. În noua sa ipostază referinţa specifică o realitate care derivă din diferenţa ce se instalează între răspuns şi întrebare.

A interpreta un text în manieră problematologică presupune, la o primă lectură, o înţelegere imediată care se realizează pe măsură ce procesul lecturii se

desfăşoară; intenţia autorului se regăseşte în structura textului; interpretarea globală aparţine lectorului în virtutea efectului retoric pe care textul îl pune în mişcare.

4) Pentru a afla ce întrebare poate iniţia un proces de chestionare am încercat să conturez modul în care se constituie întrebarea. Două elemente au apărut aici ca importante: presupoziţiile întrebării (teoria dezvoltată de Collingwood) şi structura întrebării (Heidegger). Răspunsurile date de istoria filosofiei au fost coroborate cu răspunsurile problematologice la aceste chestiuni. Astfel s-a putut ajunge la structura formală şi neutră a întrebării.

Am sesizat că, din perspectiva problematologiei, se conturează două posibilităţi de a preciza ceea ce contează ca răspuns: 1) *ordinea răspunsurilor ca ordine a judecăţii*, ordine care oferă un răspuns ce suprimă întrebarea, şi 2) *ordinea răspunsurilor ca atare*. În acest cadru raţiunea şi discursivitatea sunt concepute ca relaţie de la răspunsuri la problemele care le-au generat. Această ordine se bazează pe principiile logicii clasice inserate procesului de chestionare al căror rol este: 1) de a face posibil şi efectiv răspunsul; 2) de a asigura producerea diferenţei dintre întrebare şi răspuns.

5. Am stabilit două criterii de aplicabilitate a modelului problematologic: a) *inferenţa problematologică* – care stipulează că trecerea de la „a spune A" la „a spune B" nu se sprijină pe nici un argument care să conchidă că „A este B" – justifică mai degrabă coerenţa interioară a discursului; b) tipul relaţiei ce se instaurează între modelul problematologic şi domeniul aplicării. Tip de analiză întreprins cu ajutorul *teoriei aplicabilităţii* a lui Petre Botezatu.

O interpretare problematologică a discursul lui Descartes din *Pasiunile sufletului* a condus la concluzia că: din punctul de vedere al formei, discursul avut în

vedere prezintă trăsături specifice discursului ştiinţific, mai precis aceluia articulat în zona psihologiei sau medicinii; din perspectiva contextului, discursul se dovedeşte a fi problematic şi astfel integrat discursului filosofic.

Prin argumentele dezvoltate în cadrul acestei cercetări problematologia poate fi văzută ca o teorie deschisă ce aduce noi posibilităţi de abordare a problemelor din domeniile vizate; raportată la alte teorii, problematologia are posibilitatea de a se verifica pe sine ca teorie sau model.

Résumé

Cette étude propose:

1. Une clarification des principaux concepts que Michel Meyer, l'auteur de la théorie problématologique, a mis en circulation;

2. Relever les structures du modèle problématologique, de la manière de fonctionnement de ce dernier aux fins qu'il envisage;

3. L'intégration de la théorie problématologique dans son contexte d'origine, en rapport avec l'histoire de la philosophie avec laquelle elle est en relation;

4. Etablir les éléments qui transforment le modèle problématologique en un modèle d'interprétation de l'écriture;

5. La mise en évidence des critères qui conduisent à l'application du modèle problématologique et l'application effective du modèle problématologique dans une situation discursive.

1. La problématologie, dans l'acception de Meyer, est *l'étude du questionnement;* dans ce cas nous avons opté pour le sens de *étude de la modalité de poser des questions*, et le concept de *questionnement* nous l'avons traduit par *modalité de poser des questions*. L'analyse du concept de problématologie a rendu nécessaire la mise en évidence de la conjoncture qui a conduit à l'apparition de la discipline imposée par Meyer. L'accent a été mis en premier sur la philosophie. Le modèle imposé par Meyer a un double impact sur la philosophie: de dépasser une crise, l'étude de la philosophie comme produit qui en résulte, et d'offrir une analyse à la tradi-

tion philosophique et aux problèmes restés irrésolus dans cet espace.

2. En ayant comme point de départ la dissociation effectuée par Meyer entre le modèle propositionnel et le modèle problématologique j'ai identifié les éléments de constitution du modèle problématologique. à ce modèle j'ai ajouté le concept de situation problématologique mis en circulation par le prof. Constantin Sălăvăstru. Dans ces éléments, pris dans leur ensemble, ont relève ce que j'ai nommé *la structure du modèle problématologique*. Là où le modèle problématologique fonctionne, on peut déduire: a) quel questionnement il faut formuler pour initier un processus de questionnement; b) quels problèmes peuvent être résolus définitivement et quels pro- blèmes rejettent les réponses; c) ce qui compte comme réponse.

3. Ces finalités représentent en fait des questions pour des réponses qui nous placent dans la troisième étape de la recherche: l'intégration de la théorie de la recherche dans un contexte.

Dans cette hypostase s'est imposée l'analyse du langage. Meyer accorde au langage dans le même temps la capacité de formuler des problèmes et la capacité de les résoudre. En acceptant cette hypothèse j'ai conclu que le langage pré-structure la forme du discours; le concept du discours n'a pas une définition précise; toute forme d'utilisation du langage qui ne fait pas référence à un discours originaire préserve sa propre signification et met en scène une nouvelle structure discursive. Pour faire la distinction entre un problème qui peut recevoir une solution et un qui reste sans résolution, Meyer avait besoin d'une théorie du sens et de la référence. La théorie de Frege s'est montrée inefficiente dans le procès de questionnement. Meyer va l'accepter partiellement et va parler d'un sens qui apparait comme liaison d'une réponse avec le questionnement qui le détermine. La nou-

velle théorie problématologique abandonne la liaison entre sens et signification. Dans sa nouvelle hypostase la référence spécifie une réalité qui dérive de la différence qui s'installe entre réponse et questionnement.

Interpréter un texte dans la manière problématologique présuppose, à une première lecture, une compréhension rapide qui se réalise dans le processus de lecture; l'intention de l'auteur se trouve dans la structure du texte; l'interprétation globale appartient au lecteur comme résultat de l'effet rhétorique que le texte à mis au travail.

4. Pour trouver quelle question peut initier un procès de questionnement, j'ai tenté d'étudier la modalité, la manière dans laquelle se constitue la question. Deux éléments se sont révélés importants: Le présuppositions de la question (la théorie élaborée par Collingwood) et la structure de la question (Heidegger). Les réponses offertes par l'histoire de la philosophie on été corroborées par les réponses problématologique à ces questions. De cette manière on a réussi à trouver la structure formelle et neutre de la question.

J'ai constaté que, dans la perspective problématologique, on a deux possibilités de préciser ce qui compte comme réponse: 1) *l'ordre des réponses comme ordre des jugements*, ordre offrant une réponse qui supprime la question, et 2) *l'ordre des réponses tel quel*. Dans ce cadre la ration) et la discursivité sont conçues comme relation aux réponses aux problèmes qui les ont générés. Cet ordre est construit sur les principes de la logique classique insérés dans le procès de questionnement dont le rôle est de: 1) rendre possible et effective la réponse; 2) assurer la différence entre question et réponse.

5. J'ai établi deux critères d'applicabilité du modèle problématologique: a) *l'inférence problématologique* – qui stipule que la transition de „dire A" à „dire B" ne soit

soutenue par aucun argument qui permette de conclure que „A est B" – cela justifie plutôt la cohérence intérieure du discours; b) le type de relations qui s'installe entre le modèle problématologique et le domaine de l'application. Cette analyse a été réalisée avec l'aide de *la theorie de l'applicabilité* de Petre Botezatu.

Une interprétation problématologique du discours de Descartes dans *Les passions de l'âme* m'a conduit à la conclusion que du point de vue de la forme le discours analysé présente des traits spécifiques au discours scientifique, plus précisément à celui s'articule dans le domaine de la physiologie et la médecine; dans la perspective du contexte, le discours s'avère être problématique et, ainsi, intégré dans le discours philosophique;

Par les arguments développés dans le cadre de cette recherche la problématologie peut être vue comme une théorie ouverte qui offre de nouvelles possibilités d'aborder des problèmes appartenant aux domaines déjà visés; par rapport à d'autres théories, la problématologie a la possibilité de se vérifier elle même comme théorie ou modèle.

Summary

This paper aims at:

1. Clarifying the key concepts that Michel Meyer, the author of the problematological theory, put them into circulation;

2. Surveying the structure of the problematological model, how it functions and the goals it aims;

3. Integrating the problematological theory in a context in which it is rooted, a reference to the history of philosophy, which it relates;

4. Setting the elements that turns the problematological model into a model interpretation of writing;

5. Highlighting the criteria that lead to the application of the problematological model and the effective implementation of the problematological model in a discourse case.

1. *Problematology*, according to the meaning given by Meyer, is *l'etude du questionnement*; in this case we chose the meaning of *study how to ask questions* and I translated *the* concept of *questionnement* as *a way to ask questions.* The analysis of the concept of problematology made it necessary to highlight the conjuncture that led to the discipline imposed by Meyer. The focus was primarily on philosophy. The model proposed by Meyer has a double impact on the philosophy: to overcome a crisis, the stage of the derivative philosophy and to provide an analysis of the philosophical tradition and of the issues that still remained unsolved.

2. Taking as a starting point the dissociation performed by Meyer between the propositional model

and the problematological one we identified the elements that made the problematological model. We added to this model the concept of *problematological state* circulated by Professor Constantin Sălăvăstru. These factors, taken as a whole, have revealed what we called *the structure of the problematological model.* Where the problematological model works, we can conclude: a) what is the question that must be put to initiate a process of questioning, b) what problems can be completely solved and what problems reject their answers c) what matters in reply.

3. Each of those purposes was actually questions whose answers place us in the third stage of the research: integrating the problematological theory into a context.

In this position, the language analysis has been imposed. Meyer gives language both the ability to formulate problems and the one to solve them. Accepting this hypothesis we concluded that the language prescribes the form of discourse; the concept of discourse evades a precise definition; any form of using the language which does not link to an original speech preserves its own meaning and brings a new structure of discourse. To distinguish between a problem that can get a solution and one that remains to be unresolved, Meyer needed a theory of meaning and reference. Frege's theory proved to be ineffective in the questionnaires. Meyer will partially retrieve it and will talk about a meaning that appears as a link to an answer to the question that it determines. The new problematological theory breaks the link between meaning and significance. In its new position, the reference shows a reality derived from the difference between answer and question.

To interpret a text in a problematological manner requires, at a first reading, the immediate understand-

ing which is achieved as the reading takes place; the author's intention is reflected in the structure of the text; the overall interpretation belongs to the reader under rhetorical effect that the text puts it into motion.

4) In order to find out what kind of question can initiate a process of questioning, I tried to outline how the question takes place. Two factors seemed to be important here: the question assumptions (theory developed by Collingwood) and the question structure (Heidegger). The answers given by the history of philosophy were corroborated with the problematological answers to these issues. Thus, the formal structure and neutral question were reached.

I noticed that, from the perspective of problematology, two ways to specify what counts as a response are outlined: 1) The *order of responses as the order of judgment*, an order that gives a response that suppresses the question, 2) *the order of responses as such.* Within this framework, the reason and discursivity are designed as a link from the answers to the problems that have generated them. This order is based on the principles of classical logic inserted to the questionnaire process whose purpose is: 1) to make the response possible and effective, 2) to ensure the production gap between question and answer.

5. We set two criteria for the applicability of the problematological model: a) the *problematological inference* – which states that the shift from „telling A" to „saying B" is not supported by any argument that to conclude that „A is B" – it rather justifies the internal coherence of the discourse; b) the type of relationship that can develop between the problematological model and the application field. This is a type of analysis undertaken by Petre Botezatu's *theory of applicability*.

One problematological interpretation of Descartes' speech from *Passions of the Soul* concluded that: in

terms of shape the discourse considered the specific features of scientific discourse, specifically of the articulated one in the field of psychology or medicine; in terms of context, the discourse proves to be problematic and thus integrated to philosophical discourse.

Through the arguments developed in this research, problematology can be seen as an open theory that brings new opportunities to address problems in the already covered fields; related to other theories, problematology is able to check itself as a theory or model.

Bibliografie

Abecassis, Jack, „On reading Maupassant's Le Horla Problematologically", *Revue Internationale de Philosophie*, Nr. 242, 2007/4, pp. 391-413.

Abel, Olivier, *L' éthique interrogative. Hermeneutique et problèmatologie de notre condition langagière*, PUF, 2000.

Aristotel, *Metafizica*, traducere Gheorghe Vlăduţescu, Editura Paideia, Bucureşti, 2000.

Aristotel, *Organon II*, *Analitica secundă*, *Topica*, *Respingerile sofistice*, traducere, studiu introductiv, introducere şi note de Mircea Florian. Notiţă introductivă la *Respingerile sofistice* de Dan Bădărău, Editura IRI, Bucureşti, 1998.

Aristotel, *Despre suflet*, traducere şi note de N.I. Ştefănescu, studiu introductiv de Al. Boboc, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

Aristotel, P*arva naturalia*, traducere de Şerban Mironescu şi Constantin Noica, notă introductivă de Alexandru Boboc, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.

Alexandrescu, Sorin, „Discuţia despre scriitura filosofică este urgentă", *Contrast*, Nr. 4-5-6/2002, p. 6.

Austin, J.L., *Cum să faci lucruri cu vorbe*, traducere din limba engleză de Sorana Corneanu, prefaţă de Vlad Alexandrescu, Editura Paralela 45, 2005.

Balahur, Paul, *Problematologie şi comunicare*, Editura Performantica, Iaşi, 2006.

Balahur, Paul, „Esenţa problematologicului: problema filosofică", *Argumentum*, No. 4, 2005/2006, pp. 15-31.

Barthes, Roland, *Critique et vérité*, Editions du Seuil, 1966.
Barthes, Roland, *Essais critiques*, Editions du Seuil, 1964.
Barthes, Roland, *L'empire des signes*, Editions d Art Albert Skina, Geneve, 1970.
Barthes, Roland, *Romanul scriiturii*, (antologie) selecţie de texte şi traducere Adriana Babeţi, postfaţă Delia Şepetean-Vasiliu, Editura Univers, Bucureşti, 1987.
Barthes, Roland, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Editions du Seuil, 1964.
Barthes, Roland, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Editions du Seuil, 1975
Barthes, R., Baudry, J. L., Derrida, J., Goux, J. J., Houdebine, J. L., Kristeva, J., Pleynet, M., Ricardou, J., Risset, J., Sollers, Ph., Todorov, Tz., *Pentru o teorie a textului. Antologie „Tel Quel" 1960 – 1971*, introducere, antologie şi traducere Adriana Babeţi şi Delia Şepeţean-Vasiliu, Editura Univers, Bucureşti, 1980.
Barone, Orlando, *Dialoguri: Jorge Luis Borges, Ernesto Sabato*, traducere, postfaţă şi note Ileana Scipione, Editura Rao, 2005.
Barsky, F. Robert, „From Problematology to The „Problem" of The Dialogical Body", *Revue Internationale de Philosophie*, Nr. 242, 2007/4, pp. 415-434.
Bessier, J., „Théorie Littéraire et problematologie; redéfinir quelques débates", *Revue internationale de philosophy*, Nr. 257, 2011/3, pp. 57-74.
Biblia sau *Sfânta scriptură*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982.
Blanche, Robert, *Raison et Discours. Défense de la logique réflexive*, Librairie philosophique, Paris, 1967.

Borradori, Giovanna, *Filosofie într-un timp al terorii. Dialoguri cu Jurgen Habermas şi Jacques Derrida*, Traduceri de Marie-Louise Semen, Ciprian Mihali, Editura Paralela 45, 2005.

Botezatu, Petre, *Interpretări logico – filosofice*, Editura Junimea, Iaşi, 1982.

Botezatu, Petre, *Semiotică şi negaţie. Orientare critică în logica modernă*, Editura Junimea, 1974.

Bourquin, Constant, *Comment doivent écrire les philosophes?,* Editions Monde Nouveau, Paris, 1923.

Bove, A. Paul, *Critical Terms for Literary Study*, Edited by Frank Lentricchia and Thomas McLanghlin, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990.

Bunge, Mario, *Ştiinţă şi filosofie*, studiu introductiv, selecţie şi coordonare Călina Mare, în româneşte de Mircea Balais, Alexandru Viorel Mureşan, Ioan A. Pop, Dumitru Radulian, Acsinte Dobre, Editura Politică, Bucureşti, 1984.

Burotti, S., „Epistémologie et questionnement: le modèle en tant que forme de l' interrogation scientifique", *Revue Internationale de Philosophy,* Nr. 177, 1990, 3, pp. 309-328.

Carnap, Rudolf, *Semnificaţie şi necesitate. Un studiu de semantică şi logică modală*, traducere din limba engleză, Gheorghe Enescu, Sorin Vieru, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1972.

Carrilho, M. M., „Rhetoric and perspectivism", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 50, No. 196, pp. 359-372.

Cavailles, Jean, *Studii asupra teoriei mulţimilor*, în româneşte de Constantin Popescu-Ulmu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

Codoban, Aurel, *Filosofia ca gen literar*, ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Editura Ideea Design & Print, 2005.

Collingwood, R. G., *The Historical Imagination; An Inaugural Lecture Delivered Before The University of Oxford on 28 October, 1935*, Oxford, The Clarendon Press, 1935.

Collingwood, R. G., *An Essay on Metaphysics, with The Nature of Metaphisical Study. Function of Metaphysics in Civilization, Notes for on Essay on Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

Collingwood, R. G., *O autobiografie filosofică*, studiu introductiv Stephen Toulmin, traducere Florin Lobonţ şi Claudiu Mesaros, prefaţă la ed. Rom. Jemes Conelly, postfaţă, Florin Lobonţ, Editura Trei, 1998.

Cottingam, John, *Descartes*, traducere de Aurora Niţă-Martin, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 2002.

Cowan, L. Joseph, „Wittgenstein s Philosophy of Logic", în *The Philosophical Review*, volume 70, Issues (jul. 1961), pp. 362-375.

Damasio, Antonio, *În căutarea lui Spinoza. Cum explică ştiinţa sentimentele*, traducere Ioana Lazăr, Humanitas, Bucureşti, 2010.

Damasio, Antonio, *Eroarea lui Descartes. Emoţiile, raţiunea şi creierul uman*, traducerea Irina Tănăsescu, Bucureşti, Humanitas, 2005.

Danblon, Emmanuelle, „Problematology, Language, Rhetoric", *Revue Internationale de Philosophie*, Nr. 242, 2007/4, pp. 365-376.

Derrida, Jacques, *L'ecriture et la difference*, Editions du Seuil, 1967, traducere în română de Bogdan Ghiu şi Dumitru Ţepeneag, prefaţa de Radu Toma, Editura Univers, Bucureşti, 1998.

Descartes, *Pasiunile sufletului*, traducere de Dan Răutu, studiu introductiv şi note de Gheorghe Brătescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.

Descartes, *Reguli utile şi clare pentru îndrumarea minţii în cercetarea adevărului*, traducere, notiţă istorică şi note Corneliu Vilt, studiu introductiv Gh. Enescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964.

Descartes, *Două tratate filosofice. Reguli de îndrumare a minţii. Meditaţii despre filosofia primă*, traducere de Constantin Noica, *Viaţa şi filosofia lui Rene Descartes*, de Constantin Noica, Humanitas, Bucureşti, 1992.

Descartes, *Oeuvres*, vol. IV, publiees par Charles Adam & Paul Tannery, sous les auspicies du Ministere de l'Istruction Publique, Paris, Leopold CERF, Imprimeur – Editeur, 1897.

Descartes, *Principiile filosofiei*, traducere, studiu introductiv, notă bibliografică Ioan Deac, Editura IRI, Bucureşti, 2000.

Dubois, Jacques, Edeline, Francis, Kilnkenberg Jean-Marie, Minguet, Philippe, *Retorica poeziei. Lectură lineară, lectură tabulară*, traducere şi prefaţă de Marina Mureşanu Ionescu, Editura Univers, 1997.

Ducrot, Oswald, Schaeffer, Jean-Marie, *Nouveau Dictionnaire des Sciences du langage,* Editions du Seuil, 1995.

Dumitrescu, Marius, *Dincolo de tainele filosofiei şi ale filosofilor*, Editura Tipomoldova, Iaşi, 2002.

Dumitriu, Anton, *Istoria Logicii*, vol. I, ediţia a III a revăzută şi adăugită, Editura Tehnică, Bucureşti, 1993.

Dumitriu, Anton, *Istoria Logicii*, vol. III, ediţia a III a revăzută şi adăugită, Editura Tehnică, Bucureşti, 1997.

Dumitriu, Anton, *Istoria Logicii*, vol. IV, ediţia a III a revăzută şi adăugită, Editura Tehnică, Bucureşti, 1998.

Eco, Umberto, *Le signe. Histoire et analyse d'un concept*, adapté de l'italien par Jean-Marie Klinkenberg, Editions Labor, Bruxelles, 1988.

Eco, Umberto, *Tratat de semiotică generală*, traducere de Anca Giurescu şi Cezar Radu, postfaţă şi note de Cezar Radu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.

Eco, Umberto, *Limitele interpretării*, traducere de Ştefania Mincu şi Daniela Bucşă, Editura Pontica, Constanţa, 1996.

Eco, Umberto, *Interpretare şi suprainterpretare. O dezbarere cu Richard Rorthy, Jonathan Culler şi Christine Brooke-Rose*, sub îngrijirea lui Stefan Collini, traducere de Ştefania Mincu, Editura Pontica, Constanţa, 2004.

Emeren, F.H. van, et. al., *Handbook Argumentation Theory*, Springer, Berlin, 2011.

Eves, Haward, *An Introduction to the History of Mathematic*, Hot Rinehart and Winston, Inc, 1969.

Fabre, M., *Philosophie et pédagogie du probléme*, Vrin, Paris, 2009.

Fabre, M., „Est-il possible d'eduquer dans un monde problématique?" *Revue internationale de Philosophy*, Nr. 257, 64, 2011, 3, pp. 97-118.

Fontanier, Pierre, *Figurile limbajului*, traducere, prefaţă şi note Antonia Constantinescu, Editura Univers, Bucureşti, 1997.

Foucault, Michel, *Ce este un autor? Studii şi conferinţe*, traducere de Bogdan Ghiu şi Ciprian Mihali, cuvînt înainte de Bogdan Ghiu, postfaţă de Corneliu Bîlbă, Editura Idea Design & Print, Cluj, 2004.

Foucault, Michel, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, traducere de Ciprian Tudor, Editura Eurosong & Book, 1998.

Frank, Manfred, Figal, Gunter, Karnooult, Călinescu, Matei, Codoban, Aurel, *Postmodernismul, deschideri*

filosofice, ediţie îngrijită de Aurel Codoban, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.

Frege, Gottlob, *Scrieri logico-filosofice*, traducere, studiu introductiv, notiţe introductive şi note de Sorin Vieru, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977.

Frumuşani, Daniela-Rovenţa, *Analiza discursului; ipoteze şi ipostaze*, Editura Tritonic, Bucureşti, 2004.

Gadamer, Hans-Georg, *Adevăr şi Metodă*, traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, Editura Teora, 2001.

Garroni, E., „Estetica e interrogazione", Revue internationale de Philosophy, Nr. 177, 44, 1990, 3, pp. 394-418.

Genette, Gérard, *Nouveau Discours du Récit*, Editions du Seuil, 1983

Genette, Gérard, *Figures V*, Editions du Seuil, 2002.

Golden, James, „An Application of Michel Meyer's Theory of Problematology to David Hume's Dialogues Concerning Natural Religion", *Argumentation*, Nr. 5, 1991, pp. 69-89.

Goldschmidt, Victor, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

Grecu, Constantin, *Logica interogativă şi aplicaţiile ei*, selecţia textelor, traducerea, studiu introductiv, note şi bibliografie de Constantin Grecu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.

Gueguen, Claude, *Les modèles en sciences exactes*, în *Modèles pour le Psychisme*, Editions Eshel et Edition Médicine & Hygiène, 1992.

Greimas, Julien, Algirdas, *Despre sens. Eseuri semiotice*, text tradus şi prefaţat de Maria Carpov, Editura Univers, Bucureşti, 1975.

Habermas, Jurgen, *Discursul filosofic al modernităţii; 12 prelegeri*, în româneşte de Gilbert V. Lepădatu (I –

IV), Ionel Zamfir (V-VIII), Marius Stan (IX-XII), Studiu introductiv de Andrei Marga, Editura All, 2000.

Habermas, Jurgen, *Cunoaştere şi comunicare*, prefaţă şi îngrijirea versiunii în limba română de Andrei Marga, Editura Politică, Bucureşti, 1983.

Habermas, Jurgen, *Conştiinţă morală şi acţiune comunicativă*, traducere de Gilbert Lepădatu, Editura All Educaţional, Bucureşti, 2000.

Heidegger, Martin, *Originea operei de artă*, traducere şi note Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, studiu introductiv Constantin Noica, Editura Univers, Bucureşti, 1982.

Heidegger, Martin, *Repere pe drumul gîndirii*, traducere şi note introductive de Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, Editura Politică, Bucureşti, 1988.

Heidegger, Martin, *Fiinţă şi timp*, traducere din germană de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 2003.

Hottois, Gilbert, *Philosophies des sciences, philosophie des techniques*, Préface d'Anne Fagot-Largeault, Odile Jacob, Paris, 2004.

Iliescu, Adrian-Paul, *Filosofia limbajului şi limbajul filosofiei. O investigaţie privind identitatea şi autenticitatea filosofiei*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

Ianoşi, Ion, *Literatură şi filosofie. Interacţiuni în cultura română*, Editura Minerva, Bucureşti, 1986.

Iser, Wolfgang, *The act of reading. A theory of esthetic response*, The Johns Hopkins University Press, 1978.

Jamison, David, „Michel Meyer's Philosophy of Problematology: Toward a New Theory of Argument", *Argumentation*, Nr. 5, 1991, pp. 57-68.

Jakobson, Roman, *The framework of language*, Michigan Studies in The Humanities, 1980.

Kant, Immanuel, *Critica Raţiunii Pure*, traducători, Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc, studiu introductiv, glosar Kantian şi indice de nume proprii Nicolae Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

Klibansky, Raymond, *La Philosophie Contemporaine. Logique et Fondements des Mathématiques*, La Nouva Italia Editrice, Firenze, 1968.

Kneale, William, Kneale, Martha, *Dezvoltarea logicii*, vol. II, traducere de Sorin Vieru şi Uşer Morgenstern, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975.

Korner, Stephan, *Introducere în filosofia matematicii*, în româneşte de Al. Giuculescu, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1965.

Kremer-Marietti, A., *Michel Meyer et la problematologie*, Editions de l' Université de Bruxelles, Bruxelles, 2008.

Kripke, Saul, *Numire şi necesitate*, traducere de Mircea Dumitru, Editura All Educaţional, Bucureşti, 2001.

Kuhn, S. Thomas, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, cu un studiu introductiv de Mircea Flonta, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

Kuhn, S. Thomas, *Tensiunea esenţială. Studii despre tradiţie şi schimbare în ştiinţă*, traducere de Any Florea, cu un studiu introductiv de Mircea Flonta, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.

Lang, Berel (editor), *Philosophical Style; An Antology about the Writing and Reading of Philosophy*, Nelson –Hall Publishers, Chicago, 1980.

Lardic, **J.** – M., „Logique interogative et dialectique de l'action", *Revue internationale de Philosophy*, Nr. 257, 64, 2011, 3, pp. 47-57.

Lepenies, Wolf, *Les trois cultures. Entre science et littérature l'avènement de la sociologie*, traduit de l'allemand par Henri Plard, Editions de la Maison des Sciences de l'homme, Paris, 1990.

Liiceanu, Gabriel, *Cearta cu filosofia*, ediţia a-III-a, Humanitas, Bucureşti, 2005.

Lotman, I. M., *Cultură şi explozie*, traducere de Gheorghe Cheţu şi Justina Bandol, prefaţa de Livia Cotorcea, Editura Paralela 45, 2004.

Lyotard, Jean-Francois, *Condiţia postmodernă. Raport asupra cunoaşterii*, traducere şi prefaţă de Ciprian Mihali, Editura Babel, Bucureşti, 1993.

Macé, A., „L' origine du questionnement. À propos de la lecture de Platon et Aristote par Michel Meyer", *Revue internationale de Philosophy*, 257,64, 2011, 3, pp. 17-46.

Machery, Pierre, *In a Materialist Way*, translated by Ted Stolze, Verso, 1998.

Marcus, Solomon, *Paradigme universale II. Pornind de la un zîmbet*, Editura Paralela 45, 2006.

Meyer, Michel, *Science et métaphasique chez Kant*, Quadrige / PUF, 1988.

Meyer Michel, *Pour une histoire de la ontologie*, Quadrige / PUF, 1999.

Meyer, Michel, *Langage et littérature. Essai sur le sens*, traduit par de l'anglais par Alain Lempereur et Michel Meyer, Quadrige / PUF, 1992.

Meyer, Michel, *Pour une critique de l'ontologie*, Editions de l'université de Bruxelles, 1991.

Meyer, Michel, *Questionnement et historicité*, Presses Universitaires de France, 2000.

Meyer, Michel, *De la problématologie. Philosophie, science et langage*, Pierre Mardaga, 1986.

Meyer, Michel, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Le livre de poche, 1997.

Meyer, Michel, *Le comique et le tragique. Penser le théâtre et son histoire*, Presses Universitaires de France, 2003, în românește, *Comicul şi tragicul. Perspectivă asupra teatrului şi istoriei sale*, traducere de Raluca Bourceanu, studiu introductiv de

Constantin Sălăvăstru, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2006.
Meyer, Michel, *Le philosophe et les passions. Esquisse d un histoire de la nature humaine*, Quadrige/PUF, 2007.
Meyer, Michel, *Histoire de la rhétorique des Grecs a nos jours*, (et al), Le livre de poche, <Biblio Essais>, 1999.
Meyer, Michel, *Petite métaphysique de la différence*, Le livre de poche, <Biblio Essais>, 2000.
Meyer, Michel, *De la métaphysique a la rhétorique*, (et al), Editions de l Université de Bruxelles, 1986.
Meyer, Michel, *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l argumentation*, Ouvertures Fayard, 2007.
Meyer, Michel, *Questions de rhétorique: langage, raison et séduction*, Le Livre de Poche, 1993.
Meyer, Michel, „Qu'est-ce que la problématologie?", *Argumentum*, nr.4, 2005/2006, pp. 7 – 14.
Meyer, Michel, „From Grammatology to Problematology", *Revue Internationale de Philosophie*, Nr. 205, 1998/3, pp. 359-365.
Meyer, Michel, „A Preface to Questioning and Historicity", *Revue Internationale de Philosophie*, Nr. 242, 2007/4, pp. 353-356.
Meyer, Michel, *Logique, langage et argumentation*, Hachette, 1982.
Meyer, Michel, „Du Romantisme au Réalisme dans le Théâtre", *Revue internationale de Philosophy*, 255, 65, 2011, 1, pp. 43-64.
Meyer, Michel, „Résponses à propos de Questionnement et Historicité", *Revue internationale de Philosophy,* 258, 65, 2011, 4, pp. 119-222.
Meyer, Michel, „L' éthique selon vertu : d' Aristote à Comte-Sponville", *Revue internationale de Philosophy,* 258, 65, 2011, 4, pp. 57-66.

Meyer, Michel, Frydam, Benoît, *Chaïm Perelman (1912-2012). De la nouvelle rhétorique à la logique juridique*, Presses Universitaire de France, Paris, 2012.

Meyer, Michel, *Qu' est-ce le refoulement?*, Cahier de l'Herne, Paris, 2012.

Meyer, Michel, *Principia Moralia*, Fayard, Paris, 2013.

Meyer, Michel, *Qu'est-ce que l'histoire?,* Presses Universitaires deFrance, Paris, 2013.

Mieville, Denis, Berrendonner, Alain avec collaboration de Christiane Tripet (textes recueillis et édites), *Logique, discours et pensée. Mélanges offerts a Jean Blaise Grize*, Peter Lang SA, Edition Scientifiques européennes, Bern, Berlin, Frankfurt/M, New York, Paris, Wien 1997.

Montaigne, *Eseuri*, vol. I-II, studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, traducere de Mariella Seulescu, traducerea sonetelor lui Boetie de Anca Bursan, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966-1967.

Moreau, D., „L' atténuation de soi et la tâche de l' insertion dans le monde: la question d' éthique chez Michel Meyer", revue internationale de Philosophy, 257, 64, 2011, 3, pp. 75-95.

Nasta, Mihail şi Alexandrescu, Sorin (prolegomene şi antologie), *Poetică şi stilistică. Orientări moderne*, traduceri de Sorin Alexandrescu, Irina Bădescu, Corneliu Barborică, Adriana Călinescu, Tamara Gane, Michaela Horneţ, Sandală Ioanovici-Munteanu, Constantin Ioncică, Tatiana Medvedev, Margareta Nasta, Mihail Nasta, Alexandra Roceric, Elena Slave, Virgil Tănase, Marian Vasile, Editura Univers, Bucureşti, 1972.

Oltea, Păunescu, Marina, „L'héritage épistémologique de l'argumentation: propositionalisme et problématologie", *Argumentum*, Nr. 4, 2005/2006, pp. 77-120.

Parret, H., „ Le problematologique devant la faculté de jujer", *Revue internationale de Philosophy*, 177, 44, 1990, 3, pp. 352 -369.

Peirce, S. Charles, *Semnificaţie şi acţiune*, prefaţă Andrei Marga, selecţia textelor şi traducere din limba engleză Delia Marga, Humanitas, Bucureşti, 1990.

Perelman, C., Olbrechts-Tyteca, L., *Traité de l'argumentation*, PUF, 1958.

Pîrvu, Ilie, *Cum se interpretează operele filosofice?*, Editura Punct, Bucureşti, 2001.

Platon, *Lysis: cu un eseu despre înţelesul grec al dragostei de oameni şi lucruri*, de Constantin Noica, postfaţă de T. Papadopol, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1969.

Platon, *Opere*, vol. II, ediţie îngrijită de Petru Creţia, interpretările dialogurilor *Hippias Minor*, *Hippias Maior*, *Ion*, *Euthyphron*, *Lysis* şi *Menon*, Constantin Noica, interpretarea dialogului *Menexenos*, Nicolae Şerban Tanaşoca, traducere la: *Hippias Minor*, Manuela Popescu şi Petru Creţia, *Hippias Maior*, Gabriel Liiceanu, *Ion*, Dan Şluşanschi şi Petru Creţia, *Euthyphron*, Francisca Băltăceanu şi petru Creţia, *Lysis*, Alexandru Cizek, *Menexenos*, Nicolae Şerban Tanaşoca, *Menon*, Liana Lupaş şi Petru Creţia, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

Platon, *Opere*, vol. III, ediţie îngrijită de Petru Creţia, interpretările dialogurilor de Constantin Noica, traducere, lămuriri preliminare şi note la *Euthydemos*, Gabriel Liiceanu, *Cratylos*, Simina Noica, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

Platon, *Opere*, vol. VI., ediţie îngrijită de Constantin Noica, Petru Creţia, introducere la dialogurile logice Alexandru Surdu, traducere, lămuriri preliminare şi note, *Parmenide*, Sorin Vieru, *Theaitetos*, Marin

Ciucă, *Sofistul*, Constantin Noica, *Omul politic*, Elena Popescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.
Poper, R. Karl, *Logica cercetării*, studiu introductiv şi note de Mircea Flonta, traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu şi Erwin Tivig, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
Poper, R. Karl, *Conjecturi şi infirmări. Creşterea cunoaşterii ştiinţifice*, traducere din limba engleză de Constantin Stoenescu, Dragan Stoianovici, Florin Lobonţ, Editura Trei, 2001.
Putnam, Hilary, *Raţiune, adevăr şi istorie*, traducere Ionel Nariţa, Editura Tehnică 55, Bucureşti, 2005.
Reboul, Olivier, *Introduction a la rhétorique*, PUF, 1991.
Ricoeur, Paul, *Eseuri de hermeneutică*, traducere Vasile Tonoiu, Humanitas, Bucureşti, 1995.
Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, Editions du Seuil, 1983.
Ricoeur, Paul, *Memoria, istoria, uitarea*, traducere de Ilie Gyurcsik, Editura Amarcord, Timişoara, 2001.
Ricoeur, Paul, *Metafora vie*, traducere şi cuvînt înainte Irina Mavrodin, Editura Univers, Bucureşti, 1984.
Ridel, Manfred, *Comprehensiune sau explicare. Despre teoria şi istoria ştiinţelor hermeneutice*, traducere din limba germană şi prefaţă de Andrei Marga, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1998.
Rorty, Richard, *Philosophical Papers and Essayon Heidegger and Others*, Cambrige University Press, 1991.
Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999.
Roustan, M., *La Lettre et le Discours. Méthode et Applications*, (sixième édition), Paris, Librairie Classique Delaplane, 1985.
Ryle, Gilbert, *Critical Essays*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2009.

Sanitt, Nigel, „A Mingled Yarn: Problematology and Science", *Revue Internationale de Philosophie*, Nr. 242, 2007/4, pp. 435-449.

Saussure, Ferdinand, *Curs de lingvistică generală*, publicat de Charles Bally şi Albert Sechehaye, în colaborare cu Albert Riedlinger, ediţie critică de Tullio De Mauro, traducere şi cuvînt înainte de Irina Tarabac, Polirom, Iaşi, 1998.

Saussure, Ferdinand, *Scrieri de lingvistică generală*, text stabilit şi editat de Simon Bouquet şi Rudolf Engler cu colaborarea lui Antoinette Weil, traducere de Luminiţa Botoşineanu, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

Schlick, Moritz, *Formă şi conţinut – o introducere în gîndirea filosofică*, traducerea de Angela Teşileanu, Mircea Flonta, Constantin Stoenescu, studiu introductiv de Mircea Flonta, Editura Pelican, 2003.

Sălăvăstru, Constantin, *Raţionalitate şi discurs –perspective logico-semiotice asupra retoricii*, Editura Didactică şi Pedagogică, R.A., Bucureşti, 1996.

Sălăvăstru, Constantin, *Critica raţionalităţii discursive. O interpretare problematologică a discursului filosofic*, Polirom, Iaşi, 2001.

Sălăvăstru, Constantin, *Teoria şi practica argumentării*, Polirom, Iaşi, 2003.

Sălăvăstru, Constantin, „Cum trebuie să scrie filosofii", *Argumentum*, Nr. 2/ 2005.

Sălăvăstru, Constantin, „Deducţie problematologică şi interogativitate radicală", *Revista de filosofie*, nr. 3-4/2005, pp. 549-560.

Sălăvăstru, Constantin, „Despre gândirea problematologică: fundamente şi aplicaţii", *Argumentum*, Nr. 4, 2005/2006, pp. 77-120.

Sălăvăstru, Constantin, *Essai sur le problématologie philosophique. Approche critique et explicative*,

L’Harmattan, Paris, 2010.

Sălăvăstru, Constantin, „Comptes Rendus/Book Reviews, Michel Meyer. La problématologie. Le triptique de l'unité d'un pensse métaphisique: problématologie, questionnement, historicité", *Revue internationale de Philosophy*, 275, 64, 2011,3, pp. 123-131.

Searle, R. John, *Realitatea ca proiect social*, traducere de Andrei Deciu, prefaţă de Monica Spiridon, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

Sebeok, A. Thomas, *An Introduction to Semiotics*, University of Toronto Press Incorporated, 1994.

Sebeok, A. Thomas, *Jocul cu fantasme. Semiotică şi antropologie*, traducere şi postfaţă de Mariana Neţ, Editura All Educaţional, 2002.

Seneca, *Scrieri filosofice alese*, antologie, prefaţă şi tabel cronologic de Eugen Cizek, traducere de Paula Bălaşa, Elena Lazăr, Nicolae Mircea, Svetlana Sterescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.

Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982.

Sfîntul Grigorie de Nyssa, *Scrisori*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982.

Spinoza, *Etica*, traducere din limba latină, studiu introductiv şi note de Alexandru Posescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

Strawson, P. F., *Logico – Linguistic Papers*, Metthen&COLTD, London, 1971.

Todorov, Tzvetan, *Mikhail Bakhtine – Le principe dialogique*, Editions du Seuil, Paris, 1981.

Tonoiu, Vasile, *Dialog filosofic şi filosofie a dialogului*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1997.

Tîrnoveanu, M., Enescu, Ghe., (coordonatori), *Logică şi filosofi. Orientări în logica modernă şi fundamentele*

matematicii, vol, 11, Editura Politică, Bucureşti, 1966.

Turnbull, Nick, „Introduction", în *Revue Internationale de philosophie*, 4/2007 (nr. 24) pp. 349-352.

Veyne, Paul, *Cum se scrie istoria*, text integral, traducere din limba franceză de Maria Carpov, Editura Meridiane, Bucureşti, 1990.

Wittgenstein, Ludwig, *Cercetări filosofice*, traducere din germană de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian Paul Iliescu, notă istorică de Mircea Flonta, studiu introductiv de Adrian Paul Iliescu, Humantias, Bucureşti, 2003.

Wittgenstein, Ludwig, *Lecţii şi convorbiri despre estetică, psihologie şi credinţă religioasă*, traducere de Mircea Flonta şi Adrian Paul Iliescu, Humantias, Bucureşti, 1993.

Wittgenstein, Ludwig, *Remarques Mêlées*, édite par G. H. Von Wright en collaboration avec Heikki Nyman, traduction de l'allemand par Gérard Granel, présentation et notes par Jean-Pierre Cometti, Flammarion, Paris, 2002.

Wolfreys, Julian, *Modern european criticism and theory. A critical guide*, (edited by), Edinburgh University Press, 2006.

Wright, Crispin, *Wittgenstein on the Foundation of mathematics*, Gerald Duckworth&CoLtd., 1980.

Index nume şi termeni

A
Afirmație,
antitext,
Aristotel,
aplicabilitate (teorie),
apodeixis,
apodicticitate,
aserțiune,
asertabilitate,
atribuire (attribution),
autonomizare,
autonomizarea răspunsurilor

B
P. Balahur,
R. Barthes

C
Categorizare (catégorisation),
chestionare,
chestiune,
R. G. Collingwood,
comparație,
compunerea,
context,
concept matematic,
corp.

D
Deducţia problematologică,
derivare,
Descartes,
discurs,
discursiv,
discursivitate,
discursul istoriei,
discurs ştiințific,
discurs religios,

E
Efectivitate,
efectuant (effectuant),
emoție,
expansiune interogativă,
experiența, *ethos*

F

Filosofie, filosofie a rezultatului, formă, G. Frege, frază (interogativă),

G

H. G. Gadamer, gen, genurile filosofiei,

H

M. Heidegger

I

Indicatori interogativi, inferenţă problematologică , interogaţie, interogativitate radicală, interpretare, istoricitate,

Î

Întrebare,

L

Lectură categorială, limbaj, logici binare, logică polivalentă, logos

M

Mânie, metodă, Meyer, mirarea, modalitatea (modalité), model, model problematologic, model propoziţional al gândirii/raţiunii, Montaigne

N

Nondiferenţă întrebare răspuns, nondiferenţă nonproblematologică,

O

Ontologizare a interogaţiei,

P

Paradox Don-Xerox, parafraza, pasiuni, pathos, percepţie ,Platon, posibilitate , presupoziţie, problemă, problematologie, problematologie formală, produs derivat, propoziţie (interogativa, circumstanţială, subordonată, atributivă), punct de vedere, pseudo-text, pretext,

Q

Questionnement

R

Răspuns, răspuns apocritic, răspuns problematologic, răspuns autonomizat, retorică, referinţă, refulare, refulare problematologică, P. Ricoeur

S

Semantica –xerox, semnificaţie, Seneca, sens, situaţie problematologică, Spinoza, Socrate,

scriitură, scriitor, scriptor,strategie discursivă, substanța creată, substituție (teorie), suflet, stil,

T
Tact, teorie, tematizare, text, textualitate
V
Virtute, voință